A. BOULENGER

MANUAL DE APOLOGÉTICA

2.ª EDIÇÃO

PORTO
Edições A. I.
Rua de Cedofeita, 628

A. BOULENGER

MANUAL

DE

APOLOGÉTICA

RESUMIDO E ADAPTADO
DA 7.ª EDIÇÃO FRANCESA

POR

G. P.

SEGUNDA EDIÇÃO

LIVRARIA APOSTOLADO DA IMPRENSA
PORTO

INTRODUÇÃO

NOÇÕES GERAIS

APOLOGÉTICA

- **1.º — Definição.**
- **2.º — Objecto.**
  - A. *Justificação* da fé católica. — Motivos de credibilidade.
  - B. *Defesa* da fé católica.
- **3.º — Fim.**
  - A. *Confirmar* os crentes. *Converter* os indiferentes e os ateus.
  - B. *Refutar* as objecções dos anticrentes.
- **4.º — Importância.**
  - A. *Base* da fé.
  - B. *Condição* necessária da teologia.
- **5.º — Divisão.**
  - A. *Parte filosófica.*
    - *a)* Deus.
    - *b)* O homem.
    - *c)* Suas relações. A Religião.
  - B. *Parte histórica.*
    - *a)* Demonstração da religião cristã.
    - *b)* Demonstração da Igreja Católica.
- **6.º — Métodos.**
  - A. *racional* na parte filosófica.
  - B. *histórico.*
    - *a)* conforme o ponto de partida.
      - 1. — *descendente.*
      - 2. — *ascendente.*
    - *b)* conforme a natureza dos argumentos.
      - 1. — *extrínseco.*
      - 2. — *intrínseco.*
- **7.º — História.**
  - A. Apologética *tradicional.*
  - B. Apologética *moderna.*
  - C. Apologética *modernista.*
- **8.º — Plano da obra.**
  - A. 1.ª Parte. *Preâmbulos da fé.*
  - B. 2.ª Parte. *A verdadeira Religião.*
  - C. 3.ª Parte. *A verdadeira Igreja.*

DESENVOLVIMENTO

I. — Apologética. Definição. Objecto.

1. — Definição. — Etimològicamente, a palavra *apologética* (do grego «apològêticos», *apologia)* significa justificação, defesa. Apologética é, pois, a justificação e defesa da fé católica.

2. — Objecto. — A apologética tem dois fins:

a) Justificação da fé católica. Considerando a religião no seu fundamento (isto é, *no facto da revelação cristã,* de que a Igreja Católica se diz a única depositária fiel), a apologética expõe *os motivos de credibilidade,* que provam a sua existência. Deve portanto resolver este problema: havendo neste mundo tantas religiões, qual será a verdadeira? Ora o apologista católico sustenta que só a sua fé é *verdadeira,* e que o é na *realidade;* deve, pois, provar esta asserção. Este primeiro trabalho constitui a apologética *demonstrativa* ou *construtiva.*

b) Defesa da fé católica. A apologética não só apresenta os títulos que tornam a Igreja Católica credora da nossa adesão, mas também enfrenta os adversários, respondendo aos seus ataques. E como os ataques variam com as épocas segue-se que deve evolucionar e renovar-se incessantemente, pondo de parte as objecções antiquadas e apresentando-se no campo escolhido pelos adversários, para os combates da hora presente. Sob este segundo aspecto, a apologética tem um carácter *negativo,* e chama-se apologética *defensiva.*

3. — Corolário. — Apologética e apologia. — Não são termos sinónimos. «*Apologética* significa pròpriamente ciência da apologia, do mesmo modo que *dogmática* significa ciência do dogma. A apologética é a defesa científica do Cristianismo pela exposição das razões em que se apoia. Uma *apologia* é uma defesa oposta a um ataque» [1].

---

(1) HETTINGER, Théol. fond. t. I.

O objecto da apologética é, portanto, mais geral. A apologia limita-se a defender um ponto da doutrina católica no campo do dogma, da moral, ou da disciplina. Prova, por exemplo, que o mistério da S S.ma Trindade não é absurdo; que acusar de interesseira a moral cristã é injustiça; que o celibato cristão não é instituição digna de censura, mas rica em vantagens inestimáveis; e chega até a reabilitar a memória de um santo. A apologia remonta às primeiras eras do Cristianismo; a ciência apologética aparece mais tarde, e está sempre em via de formação ou, pelo menos, de aperfeiçoamento.

II. — Fim e importância da Apologética.

4. — Fim. — Do objecto da Apologética (n.° 2) deduz-se claramente o *fim* que se propõe.

A. **Enquanto demonstrativa,** dirige-se não só ao crente, mas também ao indiferente e ao ateu: — *a)* ao *crente* para o arraigar nas suas convicções, mostrando-lhe os sólidos fundamentos da sua fé, iluminando-lhe a inteligência e fortificando-lhe a vontade; — *b)* ao *indiferente* e ao *ateu:* ao primeiro, para o convencer da importância da questão religiosa e da sem-razão da indiferença acerca deste assunto; ao segundo, para o arrancar à incredulidade; a ambos, finalmente, para os levar à reflexão, ao estudo e à conversão ([1]).

B. **Enquanto defensiva,** a apologética visa só os anticrentes e tem por fim refutar os seus preconceitos e objecções. *Dizemos anticrentes* e não incrédulos, porque ordinàriamente os incrédulos limitam-se a não crer, ao passo que os anticrentes têm uma religião especial — a religião da ciência, da humanidade, da democracia, da solidariedade, etc. — que dirigem contra a religião católica.

5. — Importância. — A importância da apologética deduz-se destes dois motivos: — *a) É o preâmbulo da fé.* Lembremo-nos, que a fé exige o concurso da inteligência, da

---

(1) Ou se dirija aos crentes ou aos incrédulos, a apologética tem sempre em vista levar as almas à *certeza* do facto da revelação. Ora há muitas escolas filosóficas que negam ao homem a capacidade de atingir a verdade. Será, pois, conveniente, antes de mais nada, resolver o problema da certeza (Vid. cap. prel.).

vontade, e da graça. Ora, a missão da apologética é levar o homem até ao limiar da fé, torná-la possível, provando que é *racional* [1]. Se considerarmos os factos, a questão para nós não existe, está resolvida antes da discussão; porque, seja qual for a religião a que pertençamos, todos a recebemos do nosso meio e da nossa educação; veio-nos por intermédio dos nossos pais e dos nossos mestres. Muitos há que a aceitam sem discussão alguma, fundados sòmente na autoridade. Mas pode chegar um momento, em que a dúvida assalte o espírito, e seja necessário armar a fé contra os ataques inimigos. Não recomendava já S. Pedro aos primeiros cristãos que andassem preparados para dar razão da sua crença quando lha pedissem? (I *Petr.* III, 15). Hoje, ainda mais do que então, devem os católicos conhecer os motivos da sua fé e saber explicá-los aos outros [2].

b) A apologética é a *condição necessária da teologia.* Com efeito, a exposição da doutrina católica supõe já a fé, e só tem em vista os crentes. Donde se segue que apesar de terem pontos de contacto e de se ocuparem igualmente da revelação, diferem contudo no *ponto de partida* e no *desenvolvimento.* De facto o apologista, *só com o instrumento da razão,* eleva-se das criaturas ao Criador, a um Deus revelador, e chega ao facto da *Igreja docente;* ao passo que a teologia segue a ordem inversa: partindo do ponto onde chega a apologética, isto é, do *magistério infalível da Igreja, expõe os ensinamentos da fé.*

III. — Divisão da Apologética.

6. — Como as relações entre Deus e o homem são o fundamento da religião católica, a apologética deve tratar de Deus, do homem e das suas relações mútuas. Ora a solução dos problemas, que dizem respeito a este tríplice

---

(1) As *provas*, que o apologista nos fornece acerca do *facto da revelação*, devem levar-nos a formar dois juízos: a revelação manifesta-se-nos com evidência objectiva e portanto é *digna de crédito* (credibile est), *juízo de credibilidade;* se é digna de crédito, há obrigação de crer (credendum est), *juízo de credendidade.* O primeiro é de ordem *especulativa,* dirige-se só à inteligência; o segundo vai mais longe, atinge a vontade: é um juízo *prático.*

(2) É bom advertir que não se pode duvidar da fé, embora seja permitido sujeitá-la a exame. Segundo o Concílio do Vaticano, «os que receberam

objecto, pertence ao domínio da filosofia e da história. Daí as duas grandes divisões: a parte *filosófica* e a parte *histórica.*

7.—1.º Parte filosófica.—Pertencem à filosofia os problemas relativos:

A. **A Deus.**—Esta primeira secção trata da *existência* de Deus, da sua *natureza* e da sua *acção* (Criação e Providência).

B. **Ao homem.**—A segunda secção deve provar a *existência da alma humana,* duma alma *espiritual, livre* e *imortal.*

C. **Às suas mútuas relações.**—A terceira secção é a conclusão das duas primeiras. Parte da natureza de Deus e do homem, e tem por fim provar, não só as suas relações mútuas e necessárias, mas ainda aquelas cuja existência é possível presumir-se. As três secções da primeira parte constituem o que se chama *preâmbulos racionais da fé.*

8.—2.º—Parte histórica.—Na segunda parte entramos na *questão de facto.* Ora os factos pertencem à história. É portanto *com documentos históricos* que o apologista deve provar a existência da revelação primitiva e moisaica, e finalmente da revelação cristã feita por Jesus Cristo, da qual a Igreja é depositária.

A parte histórica subdivide-se, pois, em duas secções: a demonstração cristã, e a demonstração católica.

A. **Demonstração cristã.**—Nesta primeira secção trata-se de provar a *origem divina da religião cristã,* por *sinais* ou *critérios,* que nos levem ao assentimento. São de duas espécies:—*a) critérios externos* ou *extrínsecos,* isto é, todos os factos, milagres e profecias que, não podendo ter outro autor senão Deus, nos foram dados por Ele mesmo, para determinar e confirmar a nossa fé;—*b) critérios internos* ou *intrínsecos,* isto é, os que são inerentes à doutrina revelada (n.º 156).

B. **Demonstração católica.**—Uma vez provada a ori-

---

a fé pelo magistério da Igreja nunca podem ter razão suficiente para a abandonar, ou pôr em dúvida». (Const. *Dei Filius,* Can. III e Can. VI). Aos que dizem que é preciso fazer primeiro tábua rasa da fé para chegar à verdade, responde *Leibniz:* «Quando se trata de dar a razão das coisas, a dúvida para nada serve... Que se faça um exame para resolver a dúvida..., passe. Mas que, para examinar, seja necessário começar por duvidar, é isso o que eu nego».

gem divina da religião cristã, o apologista deve demonstrar que só a Igreja Católica possui as notas da verdadeira Igreja fundada por Jesus Cristo.

9. — **Outro modo de demonstração.** — Poderíamos fundir numa só as duas secções da parte histórica e fazer imediatamente a demonstração católica, sem passar pela demonstração cristã como intermediária. O apologista, que adopta este método, vai directamente à Igreja Católica. Apresenta-a «ornada de tais caracteres que todos podem fàcilmente vê-la e reconhecê-la como a guarda e única possuidora do depósito da revelação». E isto pelo facto de só ela conservar «o imenso e maravilhoso tesoiro das obras divinas, que mostram até à evidência e credibilidade da fé cristã», e por ser ela mesmo um facto divino, «um grande e perene motivo de credibilidade, pela sua admirável propagação, eminente santidade, fecundidade inesgotável em toda a espécie de bens, unidade católica e invencível estabilidade» [1]. Admitida a credibilidade do magistério divino da Igreja, falta só escutar os seus ensinamentos.

Tal é, a largos traços, a *apologética demonstrativa*. Caminha sempre ao lado da *apologética defensiva*, que lhe prepara o terreno, refutando as objecções dos adversários na parte filosófica e na parte histórica.

IV. — Os métodos da Apologética.

10. — 1.º **Definição.** — *Método apologético* é o conjunto de *processos* que os apologistas empregam para demonstrar a verdade da religião cristã.

11. — 2.º **Espécies.** — Como o método da apologética deve variar necessàriamente segundo a natureza do assunto, devemos distinguir; — *a) o método filosófico* ou *racional* na parte filosófica, onde se trata de comprovar pela razão a existência e a natureza de Deus e da alma humana, e estabelecer as suas relações; — *b) o método histórico* na segunda parte,

(1) Const. *de Fide*, c. III.

onde é mister provar històricamente o facto da revelação. O método histórico tem ainda diversos nomes, segundo o processo que o apologista seguir.

1. **Segundo o ponto de partida** que se adoptar, há o método descendente e o ascendente. — *a)* No *método descendente,* segue-se o caminho que indicámos no n.º 8: vai da causa ao efeito, de Deus à sua obra. Remontando às origens do mundo, aduz sucessivamente as provas da tríplice Revelação divina: primitiva, moisaica e cristã. — *b)* No *método ascendente,* segue-se a ordem inversa da exposta no n.º 9: vai de efeito à causa, da obra ao autor. Partindo do facto actual da Igreja, estabelece os títulos que lhe dão direito à nossa crença. Depois disto, falta apenas ouvir o seu testemunho acerca da revelação.

2. **Segundo a natureza dos argumentos** e a importância que o apologista lhes atribui na demonstração, temos: o método extrínseco e o intrínseco. — *a)* *O método extrínseco* toma este nome, porque o seu ponto de partida é extrínseco, isto é, tomado fora do homem, e porque se serve quase exclusivamente de critérios extrínsecos (n.º 156). — *b)* *O métedo intrínseco,* pelo contrário, parte do homem para se elevar até Deus e liga mais importância aos critérios intrínsecos (n.º 156). Considerando o homem sob o ponto de vista *individual e social,* este método mostra que a religião sobrenatural satisfaz os desejos e necessidades da alma.

12. — Nota. — O método de imanência. — Com o método intrínseco está relacionado o *método da imanência.* Os seus defensores tomam como ponto de partida o pensamento e a acção do homem. O homem, dizem eles, sente um desejo insaciável da felicidade: tem fome e sede do ideal, do infinito, do divino. Em certas horas de melancolia e tristeza, sente, como diz S. Agostinho, uma inquietação que o não deixa sossegar. Estes estados de alma, que são obra da graça, devem dispor o homem de boa vontade a aceitar a revelação cristã, pois só ela é capaz de lhe saciar o coração. Desta forma as aspirações internas e imanentes (do latim *in manere, immanens,* que reside dentro), isto é, — conforme a etimologia da palavra — que estão no fundo do nosso ser, provam que a natureza do homem precisa dum complemento,

e que postula (1), por assim dizer, o sobrenatural, o transcendente, o divino, que a revelação cristã nos oferece.

13. — Valor dos diferentes métodos. — 1. Não vamos discutir aqui o valor dos métodos ascendente e descendente. Basta observar que o método *ascendente* apresenta a vantagem de ser menos extenso, mas por isso mesmo tem o inconveniente de não ser tão completo.

2. Que pensar a respeito dos métodos extrínseco, intrínseco, e de imanência? É claro que a sua eficácia, e portanto o seu valor, varia com as épocas e com os estados de espírito daqueles a quem se dirigem (2). Nenhum deles, porém, é isento de perigos, se não se conservar nos justos limites.

a) O método *extrínseco*, levado ao extremo, cai no *intelectualismo*. Pois, pode fàcilmente exagerar o valor da razão, e então parece destruir a liberdade da fé e arrisca-se a não conseguir o seu fim. Porquanto, ainda que demonstre, a modo de teorema, a existência da revelação divina e que a Igreja Católica é a sua depositária, nunca acreditaremos nela se não corresponder às nossas aspirações.

b) Do mesmo modo, se o método *intrínseco* diminui demasiado o valor da razão e dá largas à vontade e ao sentimento na génese do acto de fé, cai no *subjectivismo* e *fideísmo* e também não consegue o seu fim. Com efeito, não basta mostrar que a revelação cristã se harmoniza com as aspirações do coração humano; porque, se se omitem as *provas históricas* que atestam a sua origem divina, sempre poderão os adversários objectar que a religião católica vale tanto como as outras.

c) O que dissemos do método interno, aplica-se igualmente ao de *imanência*. Será talvez excelente preparação da alma, mas só deixará de ser digno de censura, quando não for exclusivo.

---

(1) Postular = pedir, trazer como consequência, ter necessidade de.

(2) A apologética, sobretudo quanto ao seu método, pode considerar-se como uma *arte*. Como o seu objectivo é convencer o espírito e mover o coração, é natural que empregue os meios mais adaptáveis às condições de tempo e de pessoas. Portanto a apologética, ainda que imutável quanto à *substância*, é contudo muito variável quanto à *forma*: o modo de apresentar os motivos de credibilidade, a escolha dos argumentos e a importância que convém dar a cada um, deixam-se ao talento do apologeta.

14. — Apologética integral. — Por conseguinte, a apologética integral deve reunir os três métodos: extrínseco, intrínseco e de imanência. — *a)* Para chegar com mais segurança ao acto de fé, é conveniente *preparar a alma* pelo método intrínseco, ou pelo de imanência. «Só no coração livre, diz BLONDEL, só nas almas de boa vontade e amigas do silêncio, se faz ouvir com utilidade a revelação exterior. O sentido das palavras e o brilho dos sinais de nada serviriam, se interiormente não existisse o desejo de aceitar a luz divina». — *b)* Concluído este trabalho preliminar, ao método intrínseco e de imanência deve seguir-se o método extrínseco, para começar a inquirição histórica e provar o facto da revelação.

V. — História da Apologética.

É natural que os métodos da apologética tenham variado com os tempos e se tenham adaptado às necessidades do meio. Mas entre as diversas tendências, podem distinguir-se três correntes principais, e portanto três espécies de apologética: a *tradicional,* a *moderna* e a *modernista.*

15. — 1.º Apologética tradicional. — É aquela que sempre esteve e está ainda hoje em uso na Igreja e que forma deste modo como uma tradição continuada. É caracterizada pela *importância* que atribui aos *critérios externos.* Tem em vista sobretudo a inteligência, mas não se desinteressa das disposições morais.

Basta um rápido exame dos principais apologistas para nos convencermos que souberam harmoniosamente combinar o método intrínseco e o extrínseco. — 1. O próprio *Jesus Cristo* liga grande importância à *preparação moral* (Parábola do semeador, *Marc.* IV, 1-20; dos convidados às núpcias, *Mat.* XXII, *Luc.* XIV). Geralmente não concede sinais da sua missão divina senão aos que têm fé, confiança e humildade. — 2. *Os Apóstolos* seguem as pisadas do seu Mestre. — 3. Mais tarde, na época das perseguições, a apologética é sobretudo defensiva. Acusam os cristãos de atentarem contra a segurança do Estado, de ateísmo e de imoralidade. Para os defender destas calúnias, fazem os apologistas um paralelo entre o paganismo e o Cristianismo. Salientam a *transcendência* deste (critérios internos), e invocam depois os milagres de ordem moral: a conversão do mundo, a santidade da vida dos cristãos, a sua constância heróica nos suplícios e o aumento constante (S. JUSTINO, TERTULIANO). — 4. S. TOMÁS DE AQUINO, o grande apologista da idade média, depois de expor os preâmbulos da fé e refutar as objecções dos adversários *(Suma contra os gentios)* mostra na *Suma teológica* a harmonia e a coerência entre as verdades cristãs e as aspirações da alma (critérios intrínsecos). — 5. É verdade que no século XVII, BOSSUET usa exclusivamente critérios externos, mas em compensação PASCAL emprega sobre-

tudo os critérios internos, a ponto de poder ser considerado como iniciador do método de imanência, de que falámos (n.º 12). Começa pelos critérios internos de ordem subjectiva e considera a natureza humana na sua grandeza e na sua miséria. Quer assim levar o homem a admitir que precisa da religião para explicar a sua indigência e dar-lhe remédio. Com efeito, só ela nos faz compreender a nossa miséria, mostrando-nos que a causa é o pecado original; só ela nos indica o remédio, que é a Redenção de Jesus Cristo. Deste modo PASCAL prepara o coração antes de provar a verdade do Cristianismo pelos critérios externos.

16. — 2.º Apologética moderna. — Distingue-se pela importância que dá aos critérios *internos*. Sob pretexto de que as provas históricas e os critérios externos — milagres e profecias — carecem de valor para convencer os espíritos imbuídos de ideias modernas no campo da filosofia e das ciências, os apologistas atendem sobretudo à preparação moral. Apresentam as maravilhas do Cristianismo, a harmonia perfeita que existe entre o culto católico e a estética (CHATEAUBRIAND), o seu valor e virtude intrínseca (OLLÉ LAPRUNE, YVES LE QUERDEC), a transcendência (P. DE BROGLIE), as belezas íntimas e efeitos admiráveis, como é levar a consolação aos que sofrem (*método íntimo* de Mons. BOUGAUD). Ou então consideram a religião e a autoridade da Igreja, como o fundamento da ordem moral e social (LACORDAIRE, BALFOUR, BRUNETIÈRE, etc.). Este método, de si excelente, ficaria, como já dissemos, incompleto, se omitisse totalmente os critérios externos: milagres e profecias (n.º 13).

17. — 3.º Apologética modernista. — Foi condenada pelo Decreto *Lamentabili*, (3 de Julho de 1907) e pela Encíclica *Pascendi* (8 de Set. de 1907). Tem como representantes mais notáveis em França, LOISY (*L'Évangile et l'Église, Autour d'un petit livre*), LE ROY (*Dogme et Critique*); na Inglaterra, TYRREL (*De Sila a Caribdes*); na Itália, FOGAZZARO (*Il Santo*). As ideias principais são:

A. **Na parte filosófica.** — Pode considerar-se sob dois aspectos: positivo e negativo. — *a)* Sob o *aspecto negativo* é *agnóstica*. O modernismo, baseado nos sistemas modernos, como são o subjectivismo de Kant, o positivismo de A. Comte e o intuicionismo de H. Bergson, defende que a razão pura é impotente para sair do círculo da experiência e dos fenómenos e, portanto, incapaz de demonstrar a existência de Deus, ainda que seja pelas criaturas. — *b)* Sob o *aspecto positivo*, é constituída pela doutrina da *imanência vital* ou *religiosa* (imanentismo). Segundo esta teoria, nada se manifesta ao homem, que nele prèviamente não esteja contido. «Deus não é um fenómeno que se possa observar fora de si, nem uma verdade demonstrável por um raciocínio lógico. Quem o não sente no coração, jamais o encontrará fora. O objecto do conhecimento religioso só se revela pelo próprio fenómeno religioso» (1). Deste modo não é a razão que demonstra a existência

(1) SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire.*

de Deus, mas a intuição (1) que o descobre (2) no fundo da alma, ou, como eles dizem, nos abismos da subconsciência onde o encontramos vivo e activo.

B. **Na parte histórica.** — O historiador modernista, por mais que o negue, deixa-se sempre influenciar pelos seus princípios filosóficos. Como *agnóstico,* pretende que o único objecto da história são os fenómenos. Pelo facto de Deus estar acima dos fenómenos, não pode ser objecto da história, mas da fé. Daí provém a grande diferença que estabelecem entre o Cristo da história e o Cristo da fé; o primeiro é real, e o segundo, transformado e desfigurado pela fé. Outros dois princípios — o da *imanência vital* e o da *lei da evolução* — explicam o resto: *a origem da religião* nascida de sentimento religioso de Cristo e dos primeiros cristãos, e a sua *transformação* sucessiva, que se nota no desenvolvimento do dogma. Além disso, os Livros Sagrados e, especialmente os Evangelhos, não têm valor algum histórico.

Resumindo, o apologeta modernista, rejeita todas as *provas tradicionais.* Na *parte filosófica,* partindo da teoria kantista, segundo a qual a razão teórica não prova a existência de Deus, substitui as *provas racionais* pelas do sentimento. Na *parte histórica,* negando que Deus possa ser objecto da história, suprime os critérios extrínsecos — milagres e profecias — os grandes sinais da revelação divina. Quanto ao demais, julga supérfluo pedir à história o que o testemunho da consciência lhe descobre. Para que havemos de procurar a Deus fora de nós, se está em nós, se o sentimos no coração? O dever do apologista limita-se, pois, a penetrar nos recônditos da alma, e a provocar ali mesmo a *experiência religiosa.* O sentimento religioso, isto é, a consciência individual, que nos dá a conhecer que o Cristianismo vive em nós e satisfaz as profundas exigências da natureza, é a única razão da fé, a única revelação, a fonte de toda a religião.

Basta esta exposição sumária para nos persuadirmos que o modernismo destrói toda a ideia de verdadeira religião e opõe-se à apologética católica.

PLANO DA OBRA

18. — Seguiremos, *na demonstração da fé católica,* a ordem acima indicada (n.os 6-8). Esta obra compreenderá, pois, *três partes:*

1.ª *Parte:* — **Os preâmbulos racionais da fé.**

2.ª *Parte:* — **A verdadeira religião.**

3.ª *Parte:* — **A verdadeira Igreja.**

---

(1) *Intuição* (do latim *intueri,* contemplar, ver) é o conhecimento directo dos objectos, sem intermédio e sem raciocínio.

(2) Compreender-se-á melhor o que é o modernismo quando se estudar o capítulo seguinte e, em especial, o sistema intuicionista de Bergson.

Cada uma destas partes será precedida dum quadro sinóptico que indicará os assuntos principais.

Bibliografia — MAISONNEUVE, Art. *Apologétique*, Dict. de Théologie Vacant-Mangenot (Letouzey). — X. M. LE BACHELET, Art. *Apologétique*, Dict. de la foi catholique d'Alès (Beauchesne). — A. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'Apologétique* (Bloud). — X. M. LE BACHELET, *De l'Apologétique traditionnelle et de l'Apologétique moderne* (Lethielleux). — BAINVEL, *De vera Religione et Apologetica* (Beauchesne). — GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* (Gabalda). — BAINVEL, *La Foi et l'acte de Foi* (Lethielleux). — WILMERS, *De religione revelata libri quinque*. — MARTIN, *L'Apologétique traditionnelle*. — VALENSIN, Art. *Immanense*, Dict. d'Alès. — Na «Revue pratique d'apologétique»: BAINVEL, *Un essai de systématisation apologétique* 1.º, Maio, 1.º Jun., 1908; LEBRETON, Art. *Le Moderniste;* PETITOT, *L'Apologétique moderniste*, 1.º Set. 1911; PACAUD, *L'oeuvre apologétique de M. Brugère*, 1.º Fev., 1906; GUIBERT, *L'Apologétique vivante*, 15 Jan. 1906; CARTIER, *Brunetière apologiste*, 15 Març. 1907; X. DEMAU, *Une méthode apologétique*, 15 Fev. 1906; LIGEARD, *Le fait catholique, Une question de méthode*, 15 de Março 1906; — Mgr. MIGNOT, *Lettre sur l'apologétique contemporaine* (Albi). — Na revista «Les Annales de la philosophie chrétienne»: M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, Jan. Julh. 1896; artigos de LABERTHONNIÈRE 1898, 1900, 1901. — M. BLONDEL, *L. Ollé Laprune, L'Achèvement et l'Avenir de son œuvre*. — H. PINARD, *L'Apologétique, ses problèmes, sa définition* (Beauchesne). — Revue du Clergé français; Revue thomiste. — Encíclica *Pascendi*. — *Apologétique* publicada sob a direcção de M. Brillant e M. Nédoncelle (Bloud et Gay).

Primeira Parte (*Parte filosófica*). **Os Preâmbulos racionais da Fé.**

- *Cap. prel.* — **O problema da certeza.**
  - *Valor* da razão.
  - *Seus limites.*
- *Secção I.* **DEUS.**
  - *Cap. I.* — **Existência de Deus.**
    - *Art. I.*—Sua demonstrabilidade.
    - *Art. II.* — Provas.
    - *Art. III.* — Ateísmo.
  - *Cap. II.* — **Natureza de Deus.**
    - *Art. I.* — Deus não é incognoscível.
    - *Art. II.* — *Atributos* de Deus.
      - negativos ou metafísicos,
      - positivos ou morais.
    - *Art. III.* — Personalidade de Deus.
      - Deus, distinto do mundo.
      - Erro do panteísmo.
  - *Cap. III.*—**Acção de Deus.**
    - *Art. I.* — *Criação.*
      - Origem do mundo.
      - Origem da vida.
      - Origem das espécies.
    - *Art. II.* — *Providência.*
      - Noção.
      - Existência.
      - Objecções.
- *Secção II.* **O HOMEM.**
  - *Cap. I.* — **Natureza do homem.**
    - *Art. I.* — Existência da alma.
    - *Art. II.* — Natureza da alma.
    - *Art. III.* — Liberdade da alma.
  - *Cap. II.* — **Sua origem e destino.**
    - *Art. I.* — Origem.
      - da alma.
      - do corpo.
    - *Art. II.* — Imortalidade da alma.
    - *Art. III.* — Unicidade da espécie humana.
    - *Art. IV.* — Antiguidade do homem.
- *Secção III.* **Relações entre DEUS e o HOMEM.**
  - *Cap. I.* — **Religião e Revelação.**
    - *Art. I.* — A religião em geral.
      - Conceito.
      - Necessidade.
      - Origem.
    - *Art. II.* — A Revelação.
      - Noção.
      - Possibilidade.
      - Necessidade.
  - *Cap. II.* — **Critérios da Revelação.**
    - *Art. I.* — Critérios em geral.
    - *Art. II.* — O Milagre.
    - *Art. III.* — A Profecia.

Resumo da Primeira Parte.

19. — Como se pode ver neste quadro sinóptico, o apologista, na *primeira Parte,* deve demonstrar que o homem está obrigado, pelo menos, a *professar a religião natural.* Donde se segue que o seu estudo deve recair sobre dois objectos: Deus e o homem; porque o fundamento da religião natural é o laço que une o homem, criatura, a Deus, Criador.

A. **A apologética demonstrativa** deve portanto fixar, nestes dois objectos, os pontos principais que toda a religião pressupõe. Com o auxílio da *razão,* seu único instrumento, e cujo valor, por conseguinte, convém antes demonstrar, o apologista deve provar a *existência de Deus,* de um Deus *pessoal,* que criou e governa o mundo, distinto da sua obra, e que por ela se interessa. Deve depois provar a *existência da alma,* duma alma que diferencie o homem do animal, inconfundível com a matéria, *espírito livre* e *imortal;* livre porque sem a liberdade não teria dever algum perante o Criador; imortal, porque, doutro modo, o homem não se interessaria pelo seu destino.

Provada a existência e a natureza de Deus e da alma humana, é fácil ao apologista determinar as *obrigações,* que para o homem provêm do facto de ser criatura de Deus. Estas obrigações constituem a *religião natural.* Tal é a conclusão, a que deve chegar na primeira Parte. Depois de obter este resultado, deve dar mais um passo.

Conservando-se sempre no campo filosófico, pergunta-se a si mesmo: bastará a religião natural, baseada na razão, «para que as verdades, mesmo as naturais, tomadas em conjunto e nas actuais condições do género humano, possam ser de todos fàcilmente conhecidas e sem mistura de erro»? Será possível a hipótese que Deus tenha querido instruir a humanidade por meio da revelação? Esta revelação será possível, e até necessária, no caso de Deus querer manifestar ao homem verdades que ultrapassam as forças da razão, e elevá-lo a um fim superior às exigências da natureza? Nesta hipótese, quais são os sinais, que nos podem atestar a sua existência?

B. **A apologética defensiva** tem, como adversários principais nesta *primeira Parte*, os *positivistas* ou *agnósticos* e os *materialistas* nas questões de Deus e da alma, e os *racionalistas* no problema da revelação.

SECÇÃO I

DEUS

CAP. PRELIMINAR. — O PROBLEMA DA CERTEZA.

A CERTEZA

- 1.º **O problema da certeza. Noção. Espécies e Critério.**
- 2.º **Falsas soluções do problema.**
  - a) *Cepticismo.*
  - b) *Criticismo* kantista.
  - c) *Positivismo* ou *agnosticismo.*
  - d) *Intuicionismo.*
- 3.º **Verdadeira solução.**
  - *Dogmatismo mitigado.*
    - a) Motivos em que se funda.
    - b) Estabelece o valor e limites razão.
- 4.º **Certeza religiosa.**
  - A. *De que espécie é.*
  - B. *Função da razão.*
  - C. *Função da vontade.*

DESENVOLVIMENTO

O problema da certeza.

20. — Logo no começo da apologética, surge um grave problema. Poderá a inteligência humana conhecer a realidade das coisas e alcançar a *certeza objectiva?* E, sendo a razão o principal instrumento do apologista, qual é o seu valor para chegar à verdade? Podemos confiar nela? Poder-nos-á conduzir à certeza? Tal é o primeiro problema que se impõe ao apologista e a que vamos responder sumàriamente. Dizemos *sumàriamente,* porque está fora do nosso plano demonstrar «ex professo» o valor da razão e a objectividade do

conhecimento. Além de ser assunto muito complexo e de sair dos limites dum simples Manual, pertence ao domínio da filosofia; se os leitores desejarem estudar mais amplamente esta questão, aconselhamos os Tratados filosóficos indicados na Bibliografia. O único fim que nos propomos é, pois, dar um ideia geral do problema e dos sistemas, que em diversos sentidos o resolvem, pondo-nos deste modo em contacto com os adversários, que brevemente encontraremos no caminho.

Este capítulo terá quatro artigos: 1.º *Noção, espécies e critério* da certeza. 2.º *Falsas soluções* do problema da certeza. 3.º *Verdadeira solução.* 4.º Que se deve entender por *certeza religiosa.*

Art. I. — A certeza. Noção. Espécies. Critério.

21. — 1.º **Noção.** — *Certeza* é o estado da mente que está intimamente persuadida de possuir a verdade. Estar certo é, portanto, formular um juízo, que exclui totalmente a dúvida e o temor de errar.

2.º **Espécies.** — A certeza não admite graus; ou é, ou não é. Pois por mais pequeno que seja o temor de errar, se existe, desvanece-se a certeza e dá lugar à opinião, ou à dúvida. Contudo, conforme os aspectos sob que se considere, é possível distinguir diversas espécies de certeza.

A. **Segundo a natureza das verdades** que atinge, temos: — *a) a certeza metafísica,* que se funda na relação necessária entre os termos do juízo. Quando digo que «o todo é maior que a parte», o atributo convém de tal modo ao sujeito que é *impossível* conceber o contrário. Ao formularmos um juízo destes, o nosso espírito, não só não admite a possibilidade de dúvida, mas afirma que a contraditória é absurda e não se pode conceber; — *b) a certeza física,* que se baseia na constância das leis do universo. Só a experiência nos pode dar esta certeza. Assim, quando dizemos que «os corpos tendem a cair para o centro da terra», julgamos que a proposição contrária é falsa, por contradizer os factos observados, mas não absurda, porque as leis podiam ser dou-

tro modo; — *c) a certeza moral*, que se funda no testemunho dos homens, quando este se apresenta com todas as garantias de verdade. As verdades históricas e, portanto, as religiosas são objecto da certeza moral.

B. **Segundo o modo do conhecimento**, a certeza é: — *a) imediata, directa* ou *intuitiva*, quando se apresenta à inteligência sem o intermédio doutra verdade; ex.: o todo é maior que a parte; — *b) mediata, indirecta* ou *discursiva*, quando a conhecemos indirectamente por meio do raciocínio; ex.: a soma dos ângulos dum triângulo é igual a dois rectos.

C. **Com relação à evidência**, a certeza pode ser: — *a) intrínseca*, se a evidência é, directa ou indirectamente, apreendida no próprio objecto; — *b) extrínseca*, se provém da autoridade daquele que a afirma. No primeiro caso, há ciência pròpriamente dita; no segundo, crença ou fé moral, como acontece nas verdades históricas.

22. — 3.º **Critério.** — Em geral chama-se critério o sinal distintivo com que se reconhece uma coisa e que nos impede de a confundir com outra. *O critério da verdade* é, portanto, o sinal pelo qual podemos reconhecer que uma coisa é *verdadeira* e dela estar certos. Por conseguinte, o problema da certeza reduz-se a saber qual é o sinal por onde podemos conhecer que estamos em posse da verdade.

Foram propostos vários critérios: *a revelação divina* (Huet, de Bonald), *o consenso universal* (Lamennais), *o senso comum* (Reid, Hamilton), *o sentimento* (Jacobi). Nenhum deles é admissível, porque todos são insuficientes e provêm duma injustificada desconfiança da razão humana em geral, ou da razão individual em particular.

O critério ou sinal infalível e universal da verdade e motivo de toda a certeza é a *evidência*. Mas que é a evidência? O termo *evidente*, como a etimologia o indica, significa que a verdade está revestida duma claridade que a faz brilhar aos nossos olhos. Deste modo a evidência exerce no espírito uma espécie de violência; coloca-o na impossibilidade de não ver. Estou certo porque vejo que a coisa é assim, e não pode ser de outro modo; e vejo que assim é, ou por intuição

directa, ou por meio da demonstração, ou finalmente por um testemunho irrefragável que não me permite julgar o contrário.

Art. II. — **Falsas soluções do problema da certeza.**

Várias são as escolas filosóficas, que negam a possibilidade de conhecer a verdade e repousar na certeza. Só encaramos o problema sob o ponto de vista da missão que a inteligência deve desempenhar na descoberta da verdade.

Os *cépticos, criticistas, positivistas* e *intuicionistas* negam ou deprimem o valor da razão. Examinemos ràpidamente estes sistemas.

23. — 1.º **Cepticismo.** — Defendem os cépticos que o homem é incapaz de distinguir o verdadeiro do falso, e portanto que deve abster-se de julgar. Para prova desta tese, aduzem quatro motivos: a ignorância, o erro, a contradição e o diadelo. — *a) A ignorância.* É manifesta a ignorância humana acerca de inúmeros assuntos. Demais, como as coisas estão concatenadas entre si, a ignorância de um aspecto qualquer de um ser faz que não o possamos conhecer a fundo e tal como é; não sabemos «le tout de rien», como diz PASCAL. — *b) O erro.* O homem engana-se frequentemente e, o que é pior, quando se engana julga possuir a verdade. Como há-de saber então quando alcançou a verdade? — *c) A contradição.* Os homens raramente estão de acordo.

A verdade varia: — 1) *Com os países.* «Curiosa justiça limitada por uma serra ou um rio. Verdade do lado de cá dos Pireneus, erro do lado de lá»! disse também PASCAL: — 2) *Com os tempos.* Acções, que hoje são lícitas, eram outrora proibidas, e reciprocamente; — 3) *Com os indivíduos.* O que um julga bem, outro julga-o mal. Mais ainda; o mesmo indivíduo muda a cada passo o seu modo de ver e de pensar. — *d) O dialelo* (1). É o argumento mais especioso do cepticismo. Pode formular-se: Para provar o poder da razão não há outro meio além da própria razão. Ora isto é evidentemente um círculo vicioso; logo, tanto por este motivo como pelos precedentes, o cepticismo defende com todo o direito que a dúvida é o único estado legítimo da inteligência.

24. — 2.º **O criticismo ou relativismo kantista.** — Segundo KANT, todos os juízos se acomodam às leis da mente. O conhecimento não é regulado pelos objectos; não provém do exterior por intermédio da experiência. Não podemos conhecer as coisas como são em si. Os objectos são ùnicamente o que o espírito quer que sejam: moldam-se, por assim dizer, nas formas da inteligência e nos pareceriam outros se o nosso espírito fosse constituído de outro modo. Por isso, o nosso conhecimento é inteiramente *relativo,* e só tem valor *relativamente*

(1) O termo *dialelo* (do grego *di allêlôn,* um pelo outro) é sinónimo de círculo vicioso.

a nós, pois são as nossas faculdades que impõem as suas formas subjectivas aos objectos conhecidos; daí os nomes de *subjectivismo* e *relativismo,* que por vezes se dão à doutrina de Kant. Mas, se apenas atingimos as nossas ideias [1], é conveniente fazer a *crítica* das nossas faculdades cognoscitivas *(razão pura, razão prática* e *juízo),* para conhecermos a influência subjectiva que exercem no objecto conhecido. Daqui provém o nome de *criticismo* que de ordinário se aplica à teoria kantista.

Além disso, a nossa mente é forçada a conceber três ideias fundamentais: a alma, o mundo e Deus. Pensamos que a estas ideias correspondem três seres, objectos ou númenos [2]. Mas serão porventura três seres reais? Para além dos fenómenos haverá realmente númenos? Não o podemos afirmar, porque a razão é impotente para resolver o problema, não pode conhecer o ser em si mesmo, isto é, a alma, o mundo e Deus. Kant, porém, por meio de uma teoria engenhosa, distingue a *razão teórica* da *razão prática* [3], e constrói com a segunda o que tinha destruído com a primeira. A razão teórica ignora as coisas em si, mas a razão prática descobre a obrigação moral no mais íntimo da consciência e deduz a existência das coisas em si, quer dizer, da lei moral que postula a liberdade, a responsabilidade, a imortalidade da alma e a existência de Deus necessária para explicar a existência da lei moral e a possibilidade da sanção.

25. — 3.º O Positivismo. — O positivismo (A. COMTE e LITTRÉ, em França; HAMILTON, SPENCER e STUART-MILL, na Inglaterra) afirma que a razão humana pode atingir *as verdades de ordem experimental* ou *positivas,* mas que é incapaz de conhecer o que não é objecto de experimentação. Podemos, pois, compreender os fenómenos, *o relativo,* mas não a substância, nem o absoluto [4]. Por exemplo, a razão pode verificar os factos e formular-lhes as leis: é o cognoscível e o objecto da ciência. Mas, para além dos factos e das leis, estende-se o domínio inacessível das coisas em si e das causas: é o incognoscível. Por isso, o positivismo chama-se também *agnosticismo.*

26. — 4.º O Intuicionismo. — O *intuicionismo,* — nome que se dá às teorias de BERGSON acerca do conhecimento, — provém do relativismo de Kant e do evolucionismo de Spencer.

---

(1) Todas as teorias fundadas no princípio que só podemos conhecer os objectos como existem na nossa mente, têm o nome genérico de *idealismo.* Entre as várias espécies de idealismo, sòmente falaremos de duas principais: *O idealismo crítico,* ou *criticismo de* KANT e o *idealismo metafísico* de BERGSON, que é a forma mais moderna de idealismo, do qual depois nos ocuparemos sob o nome de *intuicionismo.*

(2) O númeno (do grego *noúmenon* percebido pelo «*noûs*», razão pura) significa a essência dos seres, isto é, o que são em si, por oposição às suas aparências. Segundo Kant, o númeno pode ser objecto de crença, mas não de ciência.

(3) *A razão prática* é a consciência moral, isto é, a faculdade de julgar entre o bem e o mal por meio da lei moral.

(4) Os termos *absoluto, coisa em si* e *númeno* empregam-se aqui como sinónimos e opõem-se às palavras *relativo, aparência e fenómeno.*

Segundo Bergson, há duas maneiras de conhecimento: pela inteligência e pela intuição:

a) Pela inteligência. Admite, à semelhança de Kant, que a razão não pode chegar ao conhecimento objectivo dos seres, e dá várias razões. Na teoria kantista o conhecimento é sempre subjectivo, pelo facto de impormos aos objectos as formas imutáveis do nosso espírito; na teoria bergsoniana, ao contrário, afirma-se que *a primeira causa de erro* provém da actividade da inteligência humana, que, longe de possuir formas invariáveis, opera nos objectos com que está em contacto, modifica-os, assimila-os, exactamente como o organismo transforma os alimentos. *A segunda causa de erro* provém de os objectos estarem sujeitos *a perpétuas mudanças*, e só poderem ser apreendidos num dado momento da sua irrequieta existência. *A terceira causa* tem por origem os laços insensíveis que unem entre si estas mudanças; pois trata-se mais de evolução do que de transformação.

Ora, como a razão se vê obrigada a trabalhar com *conceitos estáveis*, segue-se que não pode exprimir o movimento das coisas, nem o que há de contínuo na sua evolução. Deve portanto isolar os estados sucessivos dos objectos, substituir a descontinuidade e a pulverização da reflexão pela continuidade e unidade do seu «devir» ou movimento evolutivo.

b) Pela intuição. Mas, — e é nesta parte que Bergson julga ultrapassar Kant, — posto que a razão não consiga chegar a um conhecimento objectivo das coisas, existe contudo um meio de atingir a realidade. Esse meio é a *intuição*, que conhece a realidade viva e móvel, por meio da visão directa e imediata do objecto. Portanto só o conhecimento intuitivo é verdadeiramente objectivo.

Deste modo, julga o sistema bergsoniano evitar a crítica kantista acrescentando um novo elemento cognoscitivo. Donde se conclui que, se o conhecimento de Deus, por meio da razão, não tem valor algum, pode conseguir-se pela intuição, pela consciência e pelo coração. Esta é a razão porque os *modernistas*, partidários da filosofia bergsoniana substituíram *a apologética racional* pela *apologética de intuição* ou de imanência (n.º 17).

Art. III. — **Verdadeira solução do problema. O dogmatismo. Valor e limites da razão.**

27. — 1.º O Dogmatismo. — Chama-se *dogmatismo* (do grego *dogmatizo*, afirmo) o sistema filosófico, que afirma que a razão humana pode conseguir a certeza, e que esta corresponde à realidade das coisas, isto é, que as nossas ideias são verdadeiramente objectivas.

O dogmatismo invoca em seu favor as seguintes razões: — *a)* a falsidade dos sistemas opostos; — *b)* a intuição imediata da verdade objectiva dos primeiros princípios; — *c)* as exigências do senso comum.

A. Falsidade dos sistemas opostos. — *a)* Às objecções dos *cépticos* responde o dogmatismo que a *ignorância* e o *erro*, acerca de algumas verdades, não provam de modo algum que a certeza não possa existir acerca de outras. O facto de algumas vezes reconhecermos que erramos, não será, pelo contrário, uma prova de que a nossa razão pode conhecer a verdade? *A contradição* não é também um argumento em favor do cepticismo, porque não é universal; não se estende a todos os domínios do saber, nem a todas as proposições. Quanto à objecção do dialelo, pode-se retorquir contra os adversários; porque, demonstrar pela razão a ilegitimidade da razão, é também um círculo vicioso.

b) Aos criticistas e *aos positivistas* contesta que a distinção, por eles estabelecida entre o fenómeno e o número, não é absoluta, nem pode aplicar-se aos factos de consciência, porque, numa única intuição, conhecemos o nosso ser e a representação que dele formamos. Outro erro funesto é pretender que a ciência se ocupa ùnicamente dos fenómenos; que só é certo o que experimentalmente podemos verificar; e que não é lícito concluir dos fenómenos para a realidade da substância. Pelo contrário, é incontestável que a razão, auxiliada pelos dados dos sentidos e da consciência, pode deduzir os princípios de causalidade e de substância, dos efeitos subir às causas, e das causas segundas e relativas, à causa primeira e absoluta.

c) O dogmatismo também admite, como Bergson, dois modos de conhecimento muito diversos, mas julga que o modo de operar da razão é tão legítimo como o da intuição. A diferença que entre eles existe não é tão grande como se poderia pensar.

Com efeito, o raciocínio supõe uma intuição no começo e outra no fim. Sirva-nos de exemplo a demonstração de um teorema de geometria. A razão deve apoiar-se primeiro nos axiomas cuja verdade apreende directamente, isto é, por meio de uma intuição. Em seguida, por uma série de deduções, chega a outra intuição, conhecendo claramente uma verdade até então desconhecida e cuja evidência aparece no final da demonstração.

Também não é exacto dizer que *a actividade da alma* transforma a natureza das coisas. A inteligência abstrai a

essência dos objectos; porque ainda que estes estejam sujeitos à evolução contínua, e num perpétuo *devir*, contudo esta evolução não lhes *atinge totalmente o ser*. Há neles alguma coisa que *não muda*, e é isto o que nós chamamos *substância*. Através das múltiplas mudanças da minha existência, tenho a consciência de ser o mesmo homem. Portanto, do mesmo modo que a intuição, pode também a razão chegar ao conhecimento objectivo.

B. **Intuição imediata da verdade objectiva dos princípios primeiros.** — Há um certo número de princípios fundamentais, que conhecemos por meio da intuição imediata e cuja verdade se nos apresenta com tal evidência, que se impõe à inteligência; tais são, por exemplo, o princípio de identidade e o de razão suficiente. Quem ousará afirmar que A não é A, ou que um ser pode começar a existir sem uma razão suficiente? Todos estão intimamente convencidos que os axiomas não são meras representações do intelecto, mas leis dos seres.

C. **Senso comum.** — É evidente que o *senso comum* está em favor do dogmatismo. Todos julgam, até os filósofos que fazem profissão do contrário, que as nossas ideias não têm um valor meramente subjectivo e que estão conformes com a realidade das coisas. «Não há sábio que tome a sério a quem lhe disser que as leis da física ou da química, por ele descobertas depois de tão longas e difíceis investigações, não correspondem à realidade, que o oxigénio e o carbono são apenas ideias subjectivas e que os eclipses da lua e do sol são meras «representações» da imaginação... Ora não se pode admitir que o instinto natural e universal do género humano nos engane tão grosseiramente num assunto de tanta importância» [1].

28. — 2.º **Valor e limites da razão.** — De tudo o que precede conclui-se: — *a)* que a inteligência pode chegar à *certeza objectiva* em certas matérias, por meio da intuição ou do raciocínio. Tendo sido dotados de uma alma feita

(1) FONGRESSIVE *Élém. de philos.* T. II.

para a verdade, seríamos os seres mais infelizes da criação, se caíssemos necessàriamente no erro, ou nunca estivéssemos certos de não nos enganar. — *b)* A ciência não se limita ao conhecimento dos fenómenos, mas, em certa medida, penetra até ao ser como é em si. — *c)* Dizemos, *em certa medida,* porque ainda quando alcançamos a certeza, nunca o nosso conhecimento é absoluto e adequado, pois não pode exaurir toda a cognoscibilidade das coisas. A razão encontra barreiras insuperáveis, porque quanto mais alto está o objecto tanto mais imperfeito é o nosso conhecimento. Podemos, é certo, demonstrar a existência de Deus e conhecer alguma coisa da sua natureza, porém, à medida que avançamos, mais incompleta será a ciência e menos exacto o conhecimento.

Conclusão. — «Ainda que não seja completamente exacto e adequado o nosso conhecimento dos seres, contudo é verdadeiro o que deles afirmamos. Somos homens, e por isso seria insensato aspirar ao impossível e querer possuir uma ciência sobre-humana» [1]. Sigamos, pois, o conselho de Lactâncio: «É boa prudência não julgar que sabemos tudo, o que é próprio só de Deus, nem que tudo ignoramos, o que é próprio do animal irracional».

Art. IV. — **Certeza religiosa. Múnus da razão e da vontade.**

29. — **Certeza religiosa.** — Mas de que espécie é a certeza apologética? Não há dúvida que a certeza religiosa é de *ordem moral.*

a) É verdade que na *parte filosófica* as verdades são metafísicas por sua natureza; porém, as questões que nela se tratam, — existência de Deus e da alma, sua natureza e relações entre Deus e o mundo, — são tão complexas e estranhas à experimentação directa, que a solução destes problemas não se manifesta com evidência matemática, e por conseguinte requerem em nós disposições morais.

(1) FONGRESSIVE, *Élém. de philos.* T. II.

b) Na *parte histórica*, as provas do facto da revelação apoiam-se todas no valor do testemunho. Portanto o motivo da nossa certeza deve apoiar-se em sinais que atestem a sua existência e credibilidade. Mas, tanto na parte filosófica como na histórica, a razão e a vontade têm um papel a desempenhar.

Múnus da razão. — O múnus da razão é reconhecer a verdade. Ora, como vimos, o critério da verdade é a *evidência* e não o *sentimento*. Não julgamos que uma coisa é verdadeira porque desejamos que o seja, mas julgamo-la tal, porque vemos que é verdadeira. Nem o sentimento nem a vontade podem substituir a razão; para amar e querer uma coisa é necessário primeiro conhecê-la. Se chegamos portanto a alcançar a certeza religiosa, é porque a Revelação se apresenta revestida dos caracteres de evidência e dos motivos de credibilidade, que forçam o nosso assentimento.

Múnus da vontade. — A razão é insuficiente, se não for auxiliada pela vontade, que neste caso exerce uma dupla função: — *a) Antes do juízo*, deve dispor a alma para ver a luz. De facto é ela que escolhe o objecto do estudo, que dirige para ele a atenção e nele a fixa. Mais ainda; a fim de a inteligência não ficar exposta aos perigos de errar, deve afastar da alma todas as paixões e preconceitos. — *b) No momento de formular o juízo*, não é menos necessária a sua intervenção para determinar a inteligência a aderir à verdade, pois esta adesão não se faz sem sacrifícios; as verdades morais, tais como a existência de Deus, dum juiz supremo, da imortalidade da alma, da lei moral e da vida futura, impõem deveres difíceis à natureza e que não raro seríamos instintivamente tentados a repelir.

Sem exagerar o múnus da vontade, podemos afirmar que a verdade religiosa não pode penetrar na alma simplesmente pela força de um silogismo. Deveremos acrescentar, com Brunetière, que «se cremos, não é por motivos de ordem intelectual?» Estas palavras, mal interpretadas, não resistiriam à crítica; mas, na intenção do seu autor, significam certamente que a fé não nasce da força dos argumentos, se não houver o cuidado prévio de dispor a alma por meio

da humildade, da mortificação das paixões e sobretudo da oração ([1]). As grandes conversões e as transformações morais operadas através dos séculos pelo Cristianismo foram mais pròpriamente trabalho da vontade e da graça, do que fruto do raciocínio.

Concluamos, pois, que importa assinar à vontade e à razão a missão que lhes compete. Como se exprime Platão, é preciso «procurar a verdade com todas as forças da alma». Razão, vontade e coração devem unir-se para a conquista da verdade.

Bibliografia. — Tratados de filosofia; em particular o *Manual de Filosofia* de C. Lahr (Porto, Apostolado da Imprensa), e os de Fonsegrive, Jolivet e G. Sortais. — S. Tomás, *Summa Theologica, De veritate.* — Kleutgen, *La philosophie scholastique* (Gaume). — Gény, Art. *Certitude*, Dict. d'Alès. — Chollet, Art. *Certitude*, Dict. Vacant-Mangenot. — Ollé-Laprune, *La certitude morale* (Belin). — Farges, *La crise de la certitude* (Berche et Tralin). — Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain* (Gabalda). — De Pascal, *Le Christianisme*, I. Part. La Vérité de la Religion (Lethielleux). — Newman. *Grammaire de l'assentiment* (Bloud). — Pacaud, Art. *La Certitude religieuse d'après la philosophie d'Ollé-Laprune*, Rev. pr. d'Apol., 1 Maio 1907. — L. Ruy, *Le procès de l'intelligence*, cap. *Le rôle de l'intelligence dans la connaissance de Dieu* (Bloud). — P. Julién Werquin, *L'Évidence et la Science.*

(1) *Doutr. Cat.*, n.º 282.

CAPÍTULO I. — EXISTÊNCIA DE DEUS.

EXISTÊNCIA DE DEUS.

- 1.º **Demonstrabilidade**
  - A. *Poder-se-á demonstrar a existência de Deus?*
    - *Erros.*
      - *a)* Materialismo.
      - *b)* Agnosticismo.
  - B. *Por que vias?*
    - *Erros.*
      - *a)* Ontologismo e Intuicionismo.
      - *b)* Fideísmo e Tradicionalismo.
      - *c)* Criticismo.
      - *d)* Modernismo.
- 2.º **Provas tiradas do:**
  - A. **Mundo externo.** (Provas cosmológicas).
    - *a) Existência.* (Causa primeira e contingência).
      - Objecções
        - 1. positivistas.
        - 2. materialistas.
    - *b) Movimento* (primeiro motor).
      - Inexplicável pela
        - 1. hipótese mecanista.
        - 2. hipótese dinamista.
    - *c) Ordem do mundo* (causas finais).
      - Inexplicável
        - 1. pelo acaso.
        - 2. pela evolução.
  - B. **Mundo interno** (alma humana).
    - *a)* Ideia da perfeição. Prov. *metafísica.*
    - *b)* Aspirações da alma. Prov. *psicológica.*
    - *c)* Lei moral e sanção. Prov. *moral.*
  - C. **Consenso universal.**
    - Inexplicável
      - *a)* pelo temor.
      - *b)* pela educação.
      - *c)* pela influência dos legisladores e sacerdotes.
  - D. **Conclusão.** — *Valor* das diversas provas.
- 3.º **Ateísmo.**
  - A. *Haverá ateus?*
  - B. *Causas.*
    - *a)* intelectuais.
    - *b)* morais.
    - *c)* sociais.
  - C. *Consequências*
    - *a)* para o indivíduo.
    - *b)* para a sociedade.

DESENVOLVIMENTO

30. — Divisão do capítulo. — O problema da existência de Deus compreende três partes: 1.º questão preliminar: *será possível demonstrá-la?* 2.º *exposição dos argumentos* que a provam. 3.º questão subsidiária: se a razão prova peremptòriamente a existência de Deus, como se explica que haja *ateus?* Quais são as *causas* do ateísmo e as suas *consequências?*

Art. I. — **Será demonstrável a existência de Deus?**

Esta questão subdivide-se em duas: 1.º É possível prová-la? 2.º Qual o caminho que se há-de seguir?

§ 1. — É POSSÍVEL DEMONSTRAR A EXISTÊNCIA DE DEUS? ERROS DO MATERIALISMO E DO AGNOSTICISMO.

31. — Ante o problema da existência de Deus, há três atitudes possíveis: De afirmação, negação, ou propósito de a não aceitar. Ao primeiro grupo pertencem os *teístas* ou *crentes;* ao segundo, os *materialistas* ou *ateus;* ao terceiro, os *agnósticos* ou *indiferentes.*

1.º **Teísmo.** — (do grego *theos,* Deus). — Os teístas afirmam que é possível demonstrar a existência de Deus. Exporemos no artigo seguinte as provas em que baseiam a sua crença.

2.º **Materialismo.** — O ateu, seja qual for o nome que se lhe atribua, — materialista, naturalista ou monista [1], — afirma que não se pode provar a existência de Deus, porque Deus não existe. Julga que não é preciso recorrer a um criador

---

(1) As três denominações: *materialista, naturalista, monista,* designam sob aspectos diferentes, a mesma base doutrinal. Todos pretendem explicar a existência do mundo pela existência dum só elemento: o materialista diz que é a matéria; o naturalista fala da natureza, termo ainda mais vago; e o monista apela para o movimento cósmico. — O monista, a que aludimos aqui, é evidentemente o monista materialista.

para explicar o mundo e que por isso Deus é uma hipótese inútil. A matéria eterna e dotada de energia é a única realidade que existe e basta para resolver todos os enigmas do universo. Exporemos os argumentos do materialismo no artigo II, sob o título de *objecções*.

3.º **Agnosticismo.** — De um modo geral, o *positivista* ou *agnóstico* declara que a existência de Deus pertence ao domínio do incognoscível [1]. A razão teórica não pode ir além dos fenómenos; o ser em si, as substâncias e as causas, o substracto ou fundamento das aparências são inacessíveis à razão. «O problema da causa última da existência, escrevia HUXLEY, em 1874, parece-me que está definitivamente fora do âmbito das minhas débeis faculdades». LITTRÉ (1801-1881) dizia que o infinito é «como um oceano que vem bater contra a praia», e para o explorar, «não temos barco nem vela». *(Aug. Comte et la philosophie positive)*.

A conclusão natural é esta: já que a investigação das causas em geral e, «a fortiori», da causa última, é inútil, não percamos com ela o tempo. É o que LITTRÉ também nos aconselha: «Para que vos obstinais a inquirir donde vindes e para onde ides, se existe um Criador inteligente, livre e bom? Nunca conhecereis coisa alguma de tudo isso. Deixai, pois, essas quimeras... A perfeição do homem e da ordem social está em não lhes ligar importância... Estes problemas são uma doença; o melhor meio de curar é não pensar neles» [2].

Onde o materialista toma partido contra Deus, o agnóstico guarda uma prudente reserva: «Nada nega, nada afirma, pois negar ou afirmar seria manifestar algum conhecimento da origem e fim dos seres» (LITTRÉ). Chega até a conceder a distinção entre o fenómeno e a substância, entre o relativo

---

(1) *Agnóstico* (do grego *a* privativo e *gnósis* conhecimento). — Segundo a etimologia, o termo *agnóstico* opõe-se a gnóstico. O agnóstico diz que ignora o que o gnóstico diz que sabe. Esta palavra foi divulgada pelo filósofo inglês HUXLEY, cerca do ano 1869. «A maior parte dos meus comtemporâneos, disse ele um dia, para fazer alarde de livre pensamento, julgavam ter atingido uma certa *gnose* e resolvido o problema da existência. Quanto a mim, estava inteiramente persuadido que nada sabia acerca do assunto, e que o problema era insolúvel; e como tinha do meu lado Hume e Kant, julgava que não era presunção defender a minha opinião.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1-Junho-1865.

e o absoluto, contanto que lhe admitam que o absoluto é inacessível. *Ignorância* e *desinteresse* da questão, tal poderia ser a *fórmula agnóstica.* É certo que muitas vezes esta neutralidade é só aparente, porque da abstenção à negação vai só um passo, e muitos agnósticos o dão. Depois de dizerem: «Para além dos dados da experiência nada sabemos», acrescentam: «Para além dos objectos da experiência nada existe».

Contudo nem todos os agnósticos vão tão longe. Alguns, como KANT, LOCKE, HAMILTON, MANSEL, H. SPENCER, fazem distinção entre existência e natureza de Deus e afirmam que o ser em si existe, mas não podemos conhecer a sua essência. Neste sistema, segundo Spencer, Deus é uma *realidade desconhecida.* Todavia, ainda é uma *realidade* e um *objecto de crença.*

§ 2.º — DE QUANTOS MODOS SE DEMONSTRA A EXISTÊNCIA DE DEUS? ERROS.

32. — 1.º **Quais os argumentos para demonstrar a existência de Deus?** — As provas da existência de Deus tiram-se da *razão*, do *sentimento* e da *consciência.* É bom notar desde já que ainda que a *razão* não é o único instrumento, é contudo o essencial. Podemos sem dúvida ir até Deus por outras vias, mas com a condição de não rejeitar esta, nem a deprimir como um meio defeituoso e impróprio do pensamento moderno. O *Concílio do Vaticano* declarou que «a Santa Madre Igreja defende e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser *conhecido com certeza pela luz natural da razão humana,* mediante os *seres criados.* Porque, desde a criação do mundo, a inteligência humana conhece as suas perfeições invisíveis por meio dos seres que Ele criou» *(Rom.* I. 20).

Depois, a *Encíclica Pascendi* chama de novo a atenção para a decisão do Concílio do Vaticano. Recentemente o *juramento antimodernista,* prescrito pelo Motu Próprio de 1 de Setembro de 1910, confirmou e completou o texto do Concílio: «E em primeiro lugar, professo, diz o texto, que Deus, princípio e fim de todos os seres, pode ser *conhecido* e, portanto, também *demonstrado com certeza* pela *luz natu-*

ral da razão, por meio das coisas que foram feitas, isto é, pelas obras visíveis da criação, *como a causa pelos seus efeitos*».

É conveniente notar as duas importantíssimas adições do juramento antimodernista ao texto do Concílio do Vaticano. Este último afirmava claramente que Deus pode ser conhecido; mas, como podia dar lugar a disputas a respeito das vias que nos levam ao conhecimento, o juramento antimodernista precisou o que se devia entender pelas palavras: «Deus pode ser conhecido e portanto também *demonstrado*»; logo, cognoscível e *demonstrável*. Demonstrável, *de que modo?* Pelas luzes naturais da razão, que, partindo dos seres criados, e apoiando-se no *princípio de causalidade*, se eleva dos efeitos à causa (1).

33. — 2.° Erros. — Por meio destas decisões a Igreja tinha em vista condenar: — *a)* os *ontologistas* (MALEBRANCHE e outros) e os *intuicionistas* (BERGSON) que defendem a indemonstrabilidade da existência de Deus pela razão. É certo que nos seus sistemas não é necessária esta demonstração, porque temos ou a ideia inata, ou a intuição directa de Deus;

b) os *fideístas* e os *tradicionalistas* (J. DE MAISTRE, DE BONALD, LAMENNAIS) que, afirmando ou exagerando a incapacidade da razão, pretendem que a existência de Deus não pode ser demonstrada por meio da razão, e que sòmente tivemos dela conhecimento pela fé ou pela *revelação* primitiva, transmitida de idade em idade por meio da tradição. Este erro foi condenado pelo Concílio do Vaticano (*Sess.* III, cap. II, can. 1) (2);

---

(1) Os aditamentos feitos pelo juramento antimodernista ao dogma definido no Concílio do Vaticano, impõem-se à nossa crença como verdades de fé, ou sòmente como verdades certas, que estão em conexão com o dogma? No primeiro caso, é hereje quem as não admitir; no segundo, é sòmente suspeito de heresia, porque não se pode negar uma verdade em conexão com o dogma, sem parecer rejeitar o próprio dogma. A primeira hipótese, que os considera como verdades de fé, é bastante verosímil, visto que estes aditamentos fazem parte duma profissão de fé, e estão precedidos da palavra «profiteor» professo, que, na linguagem da Igreja, designa um acto de fé.

(2) OLLÉ-LAPRUNE disse muito bem a propósito do fideísmo: «L'Église condamne tout fidéisme. Elle, qui sans la foi, ne serait pas, elle commence par rejeter comme contraire à la pure essence de la foi, une doctrine qui réduirait tout à la foi. L'ordre de la foi n'est assuré que si l'ordre de la raison est maintenu» *(Ce qu'on va chercher à Rome)*.

c) os *criticistas* com KANT, que, fazendo distinção entre a *razão teórica* e a *razão prática*, negam o valor da primeira e consideram o conhecimento da existência de Deus como um postulado da lei moral (n.º 24);

d) os *modernistas*, que só admitem a *experiência individual*, como única prova da existência de Deus, afirmando que as demais não têm valor, ou, ao menos, são incompatíveis com a filosofia contemporânea. Segundo eles, Deus não se pode demonstrar pela razão, mas pode encontrar-se pelo coração: a *experiência religiosa* basta e resolve o problema da existência de Deus, a origem da revelação e da religião (n.º 17).

Convém observar que a Igreja não condenou a teoria modernista da imanência, por usar a prova do sentimento, mas por causa de reduzir todos os motivos de crer ùnicamente à presença de Deus na alma. De facto a Igreja admite que Deus pode fazer sentir a sua presença e a sua acção nas almas de boa vontade e tornar-se, em certo modo, imanente; mas não pensa que a imanência de Deus seja sempre conhecida directamente pela consciência e pelo sentimento. Estes estados místicos são raros, são favores que não nos criam direitos e que não podem, por conseguinte, ser considerados como único meio de chegarmos ao conhecimento de Deus.

Art. II. — Provas da existência de Deus.

34. — Classificação. — Há vários modos de apresentar as provas da existência de Deus.

1.º *Alguns não as classificam* e contentam-se com apresentá-las umas após outras. S. TOMÁS distingue cinco provas. Pela observação dos seres do mundo chega a cinco atributos que se relacionam com a existência de Deus. Dizem-nos os sentidos que há seres que são movidos, que são causados por outros, que podem existir ou não, que possuem maior ou menor perfeição, que operam em conformidade com o seu fim, apesar de não possuírem inteligência. Ora, todo o ser movido só se explica pela existência de ser imóvel (argumento do primeiro motor); o causado, pela causa primeira (arg. das causas eficientes, ou da causa primeira); o contingente, pelo ser necessário (arg. da contingência); o imperfeito, pelo ser perfeito (arg. da gradação dos seres); o ordenado, por um ordenador (arg. da ordem do mundo). Logo é necesrio subir até ao primeiro motor, até à causa primeira etc., que chamamos Deus.

2.º *Outros classificam* as provas em *grupos* distintos. — *a)* KANT

divide os argumentos em *teóricos* e *morais*. Os primeiros encaminham-se a dar uma explicação racional, os segundos são simples motivos de crer. Depois divide os argumentos teóricos em argumentos *a priori* e *a posteriori* (1) conforme o ponto de partida for uma ideia encontrada em nós ou um facto determinado, ou indeterminado. — *b)* A classificação mais seguida é a que divide as provas segundo *a natureza do facto* que serve de ponto de partida. Obtêm-se assim três espécies de provas: *metafísicas, físicas* e *morais*. As metafísicas apoiam-se numa ideia racional, as físicas num facto físico, e as morais num facto moral. Infelizmente esta classificação presta-se a equívocos, porque as subdivisões das três classes não estão nitidamente demarcadas; por exemplo, o argumento da contingência, considerado por uns como físico, para outros é metafísico (2).

c) Nós, porém, guiados pelas palavras do Concílio do Vaticano e do juramento antimodernista, começamos pelos seres visíves e obtemos assim duas classes de argumentos. Com efeito, entre as obras visíveis da criação só duas podem ser objecto do nosso estudo: o que existe em nós e o que está fora de nós. Ora o duplo conhecimento do *mundo externo* e do *mundo interno* deve conduzir-nos ao conhecimento de Deus. Daí, duas espécies de argumentos: *cosmológicos,* fundados no estudo do *cosmos* ou mundo, e psicológicos e morais, baseados no estudo da *alma humana*. A estas duas classes acrescentaremos, como confirmação, o facto do consenso universal dos povos.

§ 1.º — O MUNDO EXTERNO. PROVAS COSMOLÓGICAS

35. — Se observarmos o mundo externo conheceremos três factos: — *a)* a sua *existência;* — *b)* o *movimento* que o anima; — *c)* a *ordem* que nele reina. Ora estes três factos supõem que existe alguém fora do mundo, que seja causa da sua existência, fonte da sua actividade e princípio da ordem que nele vemos. A esse alguém chamamos Deus. Daí, três provas tiradas: — 1. da *existência* do mundo — 2. do *movimento* do mundo — 3. da *ordem* do mundo.

---

(1) A expressão *a priori* significa anterior à experiência; por conseguinte quer dizer que discorremos independentemente da experiência apoiados ùnicamente nos princípios da razão. A expressão *a posteriori* tem sentido contrário e significa que nos apoiamos na experiência, que subimos dos efeitos à causa.

(2) Contra esta classificação poder-se-ia igualmente objectar que todas as provas racionais são afinal metafísicas, porque todas se apoiam no princípio de causalidade.

1.ª Prova tirada da existência do mundo. Argumento da causa primeira ou da contingência.

36. — Argumento. — Este argumento pode apresentar-se de vários modos. Podemos assim formulá-lo: A existência dum mundo contingente não se explica sem Deus.

Bossuet propõe-no deste modo: «Se num momento nada existisse, eternamente nada existiria». Que é o mesmo que dizer: Existe um ser eterno e necessário. Ora o mundo não é eterno nem necessário. Logo existe Deus. Ponhamos o argumento em forma *silogística* (1):

As causas segundas supõem uma causa primeira, e os seres contingentes, um ser necessário. Ora no mundo só há causas segundas e seres contingentes. Logo o mundo supõe ou exige uma causa primeira e um ser necessário. Este ser é Deus (2).

A. **Prova da maior.** — *As causas segundas supõem uma causa primeira e os seres contingentes, um ser necessário.*

Deve entender-se por *causa segunda* a que é causa e efeito, que deve a própria existência a outra causa (por exemplo, o pai); e por *ser contingente* o que não tem em si a razão de sua existência e que podia não existir.

Causa primeira, ao contrário, é aquela cuja existência não depende doutra, e *ser necessário* é o que tem em si a razão de sua existência

(1) O silogismo é um raciocínio composto de três proposições tais que, admitidas as duas primeiras *(as premissas)*, é forçoso admitir a terceira *(a conclusão)*. A primeira premissa chama-se *maior* e a segunda, *menor*. Para maior clareza, distinguiremos a maior e a menor e prová-las-emos separadamente.

(2) Outros propõem o argumento deste modo: o que começa a existir não existe por si, mas supõe um Criador. Ora o mundo começou a existir. Logo o mundo teve que receber de Deus a existência. Assim apresentado, parece defeituoso, porque os adversários poderão subsumir a menor dizendo: «mas o mundo não começou». O argumento não se baseia no facto de o mundo *começar*, mas na sua *contingência*, isto é, sob o ponto de vista da sua *existência* e *natureza*. Que tenha começado ou não, que seja eterno ou criado no tempo, pouco importa; será sempre contingente, quer dizer, insuficiente e portanto postula um ser necessário. Platão e Aristóteles, que defendiam a eternidade do mundo admitiam também a *existência* de Deus; tanto mais que ninguém ainda demonstrou pela razão que Deus não pudesse criar o mundo *ab aeterno*.

e não pode deixar de existir. Como é fácil de ver, todas as causas segundas são contingentes, pois não têm em si a razão da sua existência; e reciprocamente, os seres contingentes são causas segundas, porque recebem doutras a própria existência.

A diferença entre estas duas denominações provém de considerarmos o mundo sob dois aspectos: *a)* no *facto da sua existência*, isto é, enquanto causa segunda, e *b)* na sua *natureza*, isto é, enquanto contingente.

Dos princípios de causalidade e de razão suficiente deduz-se que as causas segundas supõem a causa primeira, pois ninguém poderá afirmar com verdade que as causas segundas se explicam umas pelas outras. Com efeito, subamos quanto quisermos pela série das causas segundas, passando do filho ao pai, do pai ao avô e assim por diante; suponhamos até uma série infinita [1], se ela é possível; com isso conseguiremos fazer recuar a dificuldade, mas não a resolveremos, se não recorrermos à causa primeira. Porque é evidente que, se cada uma das causas subordinadas é de si insuficiente para se dar a própria existência a si mesma, a sua natureza não se mudará aumentando o número das causas. Suponhamos uma série de dez, vinte, cem ou infinitos ignorantes e nunca chegaremos a ter um sábio. As causas segundas, incompletas e insuficientes por sua natureza, exigem portanto uma causa primeira distinta delas, que lhes tenha dado a existência.

O raciocínio seria o mesmo, se considerássemos os seres não como causas segundas, mas como seres contingentes. Pelo facto de não terem em si mesmos a razão da sua existência, exigem um ser necessário que seja a sua razão de ser.

B. **Prova da menor.** — *Ora o mundo compõe-se de causas segundas e de seres contingentes.* Para a demonstrar consideremos os seres inanimados e os seres viventes.

a) Seres inanimados. — Se examinamos a matéria bruta,

---

(1) Segundo Aristóteles, S. Tomás, Leibniz e Kant, a série infinita de causas segundas, ou motores segundos, não é contraditória; a razão não pode, por exemplo, demonstrar que a série de gerações ou de transformações de energia teve necessàriamente começo e não existiu *ab aeterno*. O que repugna é que uma série de causas segundas, ou de motores movidos, exista sem uma causa primeira, um primeiro motor imóvel, que seja a razão de ser da sua existência.

é evidente que os seres inanimados podiam não existir e não se deram a si a existência.

b) Seres viventes. — Quando se trata dos seres vivos, a prova é mais fácil ainda. Não será verdade que nós mesmos nos sentimos contingentes? (1). O nosso ser vem dos nossos pais; em nenhum momento somos senhores da nossa vida; podíamos não ter nascido e um dia morreremos. Podemos com verdade dizer isto mesmo dos outros homens e «a fortiori» dos seres inferiores, animais e plantas.

Podemos ir ainda mais longe. A ciência positiva afirma que a vida principiou um dia sobre a terra; que houve tempo em que nenhum ser vivo existia e em que a vida não era possível. É a geologia que no-lo ensina. Estudou o globo terrestre e perguntou-lhe os segredos do passado. Nas camadas superiores, nos terrenos quaternários, encontrou vestígios de raças humanas; abaixo destas, nas camadas terciárias, só viu sinais de plantas e animais superiores; depois, a maiores profundidades, nos terrenos secundários, restos dos moluscos que povoavam os mares, e dos grandes répteis que habitavam os continentes húmidos; mais abaixo ainda, nas camadas primárias, a vida revestia as formas mais simples. Finalmente, mais longe ainda, nas rochas cristalinas primitivas, nenhum vestígio de seres vivos; não porque o tempo lhes tenha feito desaparecer os rastos, mas, porque de facto, nenhum ser então existia e porque a crusta terrestre, em estado de fusão ígnea, a 3000°, oferecia condições incompatíveis com a vida.

Portanto o mundo, considerado nos seres animados e inanimados, não tem em si a razão da sua existência; e, como não se pôde fazer a si mesmo, exige a intervenção dum ser soberano, que lhe deu o ser e a vida *(V. o valor desta prova* n.° 60).

37. — Objecções. — 1.° Contra a maior. — A. Tanto M. Kant como os positivistas não admitem o *princípio de*

(1) A análise do eu e da sua contingência podia tratar-se no segundo grupo das provas que se apoiam nos dados internos. Deste modo constituiria uma prova à parte e poderia assim enunciar-se: a contingência e as imperfeições do nosso ser supõem a existência duma causa primeira necessária e perfeita.

causalidade, no qual se funda o argumento da causa primeira e da contingência. «Não nos preocupamos com as causas, diz A. Comte, estudamos apenas as relações de sucessão e semelhança dos fenómenos». Segundo HUME, a causalidade não reside nas coisas, mas ùnicamente no espírito. O fogo faz ferver a água, e a água, transformada em vapor, impele a locomotiva. Concluir deste facto que o primeiro fenómeno é causa do segundo é dedução sem carácter científico. Portanto poderemos sòmente afirmar que o primeiro é o *antecedente invariável* e a *condição necessária* do segundo.

Em todo o caso, a ciência só conhece os fenómenos, sem nunca poder passar do *fenómeno* ao *número*, isto é, a Deus.

Refutação. — Os positivistas afirmam que estudam apenas os fenómenos e as suas relações de sucessão e semelhança. Mas, que é esse *antecedente invariável* e essa *condição necessária*, senão aquilo mesmo a que nós chamamos *causa?*

Concedemos sem dificuldade que a ciência não vai além dos fenómenos, porque não é a ciência experimental que nos deve conduzir a Deus. Deus não se pode ver na objectiva do telescópio, nem no tubo de ensaio. Procurar a Deus não é missão da ciência positiva, mas da metafísica. Ora a metafísica não exorbita dos seus direitos, quando se apoia no princípio de causalidade, que se impõe à razão como evidente, embora nem sempre possa ser verificado pela experiência. Exceptuados os positivistas, ninguém duvida, ao menos em teoria, que todo o ser, que não tem em si a sua razão suficiente, exige uma causa, a qual não é mero antecedente do seu efeito, mas verdadeiramente o *produz*.

38. — B. **Outra objecção.** — A *causalidade* inclui no seu conceito a passagem do estado de inacção ao estado da actividade, isto é, uma *mudança*. Se Deus tivesse criado o mundo no tempo, teria praticado uma acção que não é eterna, quer dizer: ter-se-ia mudado, e por conseguinte não seria imutável nem necessário. Logo o mundo é eterno e Deus não pôde ser a sua causa.

Refutação. — É um erro conceber a causa primeira à semelhança das causas segundas, que pela experiência conhecemos; porque só estas estão sujeitas à lei do tempo. Desde toda a eternidade Deus é causa primeira, porque foi na eternidade que ideou e decretou a criação do mundo. É certo que o efeito só apareceu no tempo e que temos alguma dificuldade em o explicar, contudo não se modificou a natureza divina, que permaneceu sempre imutável e necessária.

39. — Contra a menor. — A. Se o mundo teve começo, *objectam* os *materialistas*, é evidente que devemos admitir um criador. Mas o mundo não começou, porque é *eterno*. Nada, pois, nos impede de subir indefinidamente pela série das causas segundas. A dificuldade que julgamos encontrar não provém das coisas, mas da inteligência que é incapaz de compreender o infinito.

Refutação. — Ainda mesmo na hipótese de ser infinita a série das causas segundas (1), somos obrigados a indagar quem *lhe deu o ser;* porque, se cada uma das causas segundas necessita duma causa para existir, também a série infinita terá dela necessidade, como dissemos na prova da maior.

40. — B. Forma moderna da objecção materialista. — A nova escola *materialista* (C. VOGT, MOLESCHOTT, HAECKEL...) (2) que remonta aos meados do século XIX, tentou explicar cientìficamente a origem do mundo, com o fim de eliminar Deus. Para isso apoiou-se na *filosofia da ima-*

---

(1) Os filósofos fazem distinção entre *série* infinita e *número* infinito. O número infinito em matemática é um impossível, porque, por maior que seja, sempre é susceptível de aumento. Já não sucede o mesmo com a série, por ser um *conjunto de seres distintos* e *sucessivos,* seja de que modo for. Segundo ARISTÓTELES e S. TOMÁS não há repugnância alguma em admitir uma série infinita na ordem dos fenómenos que tivessem sucedido no passado, nem em conceber uma multidão actualmente infinita e inumerável. Por isso S. Tomás afirmava que só pela revelação podíamos conhecer que o mundo não foi criado desde toda a eternidade.

(2) HAECKEL foi um dos mais ardentes defensores deste sistema. O livro *Os Enigmas do universo,* publicado em 1900, profusamente divulgado na Alemanha e depois em França, em 1905, e em Portugal, tem por fim expor o monismo puro e resolver os problemas do universo. «Defendemos com denodo, diz ele, o monismo puro... que só reconhece no universo uma substância que é simultâneamente Deus e a Natureza. A matéria e o espírito são os dois atributos fundamentais, as duas propriedades essenciais do Ser cósmico divino, que abrange e compreende a substância universal».

nência, que supõe que o mundo contém em si o princípio da sua actividade. Segundo este sistema, o mundo, ou melhor, a substância universal possui dois atributos essenciais: a matéria e a força. A matéria é, pois, a única realidade aparente; e como é *eterna* e dotada de *energia,* basta para explicar todas as coisas.

a) Mas como provam que o mundo é eterno? Por meio de três factos que, segundo eles, são comprovados pela ciência, a saber: a indestrutibilidade da matéria, a conservação da energia e a necessidade das leis da natureza.

1. *Indestrutibilidade da matéria.* É princípio admitido depois das experiências de LAVOISIER, que a massa dos corpos não se altera no meio das transformações a que estão sujeitos: nada se cria e nada se perde (1).

2. *Conservação da energia.* A quantidade de energia, que o universo possui, permanece constante.

3. *Necessidade das leis da natureza.* A matéria obedece a leis invariáveis. Se a matéria e a energia permanecem constantes e obedecem a leis imutáveis, podemos concluir, dizem os materialistas, que o mundo não terá fim; e se não pode ter fim, também não teve princípio; logo é *eterno.*

b) Suposta a eternidade da matéria, apelam os *materialistas* para a *teoria da evolução,* a fim de explicar a *formação do mundo e dos seres vivos.* Os átomos eternos formavam ao princípio uma nebulosa imensa, que, pouco a pouco, sob a acção das forças inerentes à matéria, deu origem aos astros espalhados pelo espaço infinito. O nosso planeta passou também por uma série de mudanças necessárias. Como todos os astros, foi-se formando e aperfeiçoando a si mesmo, passando do estado gasoso ao estado sólido, revestindo-se, com o tempo, duma crosta que depois se tornou habitável.

c) Quando apareceram as condições, que a vida requer, nasceram os primeiros seres vivos por *geração espontânea,* ou *evolução criadora* (2) (BERGSON), sem necessidade de

---

(1) Um corpo pode passar por diferentes estados físicos sem variar a quantidade: por exemplo, a água no estado sólido (gelo), líquido ou gasoso (vapor).

(2) Pelo facto de aludirmos ao sistema bergsoniano, que supõe uma grande corrente vital a irradiar dum centro e a insinuar-se na matéria para a organizar e criar os vegetais e os animais, não é nosso intento colocar a H. BERGSON no número dos materialistas.

recorrer à intervenção dum Deus criador. Os seres particulares, contidos já em germe na matéria eterna, são como células deste organismo imenso a que chamamos mundo: se nos parecem contingentes é porque temos o costume de os *abstrair do todo contínuo* (LE ROY) e não os consideramos no seu *conjunto*.

Em resumo, a *eternidade da matéria*, a *formação do mundo pela evolução*, a aparição dos primeiros seres vivos *por geração espontânea* e sua transformação em espécies, são as três grandes fórmulas com que os materialistas pretendem explicar tudo, sem recorrer a um Criador.

Refutação. — *a) Eternidade da matéria.* Notemos que os dois primeiros princípios aduzidos: a *indestrutibilidade* e a *conservação da energia*, são apenas hipóteses, autorizadas, se quiserem, pela experiência, mas nada mais. Estes princípios nem são evidentes por si mesmos, nem susceptíveis duma demonstração puramente experimental. Mas, ainda na hipótese de serem absolutamente certos, que provariam? Provariam sòmente que a *natureza da matéria* é indestrutível e dotada de energia inalterável, mas não que é eterna. O facto de ter Deus criado a matéria *indestrutível* não nos permite concluir que existe desde toda a eternidade.

O princípio da *necessidade das leis* nada prova a favor da eternidade da matéria, porque as leis só exprimem o seu modo de ser constante, sem nada afirmar da sua origem.

Mas concedamos que seja eterna. Será também necessária? Nesse caso deveria provar-se que tem em si a sua razão de ser, que não pode deixar de existir, nem ser diferente do que é. Ora não pode ser ente necessário aquele que está sujeito ao *devir*, que se transforma indefinidamente e que está em contínua evolução criadora. Poderá porventura ser necessário o ente que está limitado por dois termos, o nascimento e a morte? A isto os *materialistas* respondem que no seu conceito o mundo só é ser necessário, considerado no seu *conjunto*, e não nas partes de que é composto. Mas basta um pouco de bom senso para compreender que

não pode o conjunto ser necessário se todas as partes são contingentes ([1]).

Portanto o mundo é contingente, quer se considere eterno ou não, quer se tome no seu conjunto ou nas partes de que se compõe. Logo supõe um *ser necessário* que lhe deu a existência.

b) Formação do mundo. — Estabelecido o princípio da eternidade da matéria, julgam-se os materialistas capazes de explicar a formação do mundo sem o Criador. Para esse fim, estribam-se na hipótese cosmogónica de LAPLACE, geralmente admitida com ligeiras modificações, e supõem que o universo era originàriamente uma nuvem de átomos. Um dia sob o influxo dum fluido qualquer, chamado força, energia, electrão ou como se queira, a matéria começou a evolucionar e formou sucessivamente os mundos.

Mas, ou a matéria e a energia são eternas, ou não o são. — 1. Se são eternas, devem ter começado a evoluir desde toda a eternidade. Esta suposição, porém, contradiz a teoria de LAPLACE, que atribui princípio e fim ao movimento da matéria e à evolução. Por outro lado, se a evolução deve terminar, já se teria dado esse facto, uma vez que se supõe ter começado desde toda a eternidade. — 2. Portanto temos de admitir a segunda alternativa, que estabelece em princípio que a matéria e a energia, ou pelo menos uma delas ([2]), tiveram início.

---

(1) Os filósofos modernos da escola bergsoniana tentam sofismar a dificuldade, dizendo que o conjunto, o Grande Todo, não é bem a *soma* de todas as partes, mas a fonte donde dimanam, a substância donde derivam todos os seres por via de evolução. Bergson fala «dum centro, donde emanariam todos os mundos, como um «bouquet» de fogo de artifício». *L'Évolution créatrice* p. 270. Mas ainda que a formação do mundo se explicasse pela evolução da matéria, sempre ficaria por explicar a sua origem.

(2) Alguns apologistas, para provar que a evolução da matéria teve começo, fundam-se na lei da degradação da energia. Notemos primeiramente que os físicos distinguem duas espécies de energia segundo é mais ou menos capaz de produzir trabalho. Uma superior (por ex.: o movimento) e outra inferior (por ex.: o calor). Ainda que a primeira lei da termo-dinâmica nos diz que a soma total das energias do mundo permanece constante, contudo a segunda afirma que a energia se deprecia em qualidade, isto é, se degrada. Por outras palavras, «não pode haver dispêndio de energia superior, sem que alguma se transforme em energia inferior, ou calorífica. A bola elástica ao saltar, nunca atinge a altura donde caíu, porque uma parte da energia se transformou em calor... Por outro lado, a energia inferior nunca se transforma inteiramente em energia superior... Donde se conclui que a energia se degrada a cada instante. Numa palavra, o universo, em virtude das leis que o regem, tende para um fim que é, não o aniquilamento, mas o repouso... Ora o que tem fim não pode ser infinito. Se a energia útil fosse infinita em

Mas se a energia não é eterna, quem a comunicou à matéria? Se a não possuía desde toda a eternidade, também a não pôde dar a si própria no decorrer dos tempos: ninguém dá o que não tem. Por conseguinte, recebeu-a de alguém que está fora dela, e acima dela, e deste modo chegamos necessàriamente até Deus.

c) Geração espontânea e Transformismo.— Para explicar *a origem dos seres vivos,* invocam os materialistas duas hipóteses: a *geração espontânea* e o *transformismo.*

1. Infelizmente a primeira é *anticientífica,* e contradiz as conclusões da ciência positiva. Como adiante diremos (n.° 86) nenhum sábio conseguiu provar a passagem, real ou possível, da matéria inorgânica à vida: o mais não pode vir do menos. As experiências de PASTEUR demonstraram com evidência que o ser vivo só pode provir doutro ser vivo: *omne vivum ex vivo.*

2. A hipótese transformista, que explica a formação das espécies pela evolução, é apenas verosímil (n.° 89); mas ainda que fosse certa [1], só viria confirmar a teoria materialista no caso de ser uma consequência da geração espontânea. Com efeito, se é necessário recorrer a um Criador para explicar o aparecimento do primeiro ser vivo, é evidente que a hipótese transformista não favorece os materialistas.

Por consequência, a *teoria materialista,* longe de se apoiar na ciência experimental, está em oposição com ela. O modo de explicar o mundo, sem Deus, é contrário à *ciência* e à *razão.* Deve portanto rejeitar-se.

---

quantidade nunca se poderia esgotar... Portanto se a quantidade de energia utilizável há-de ter fim, não pode ser infinita. Mas supondo que a energia se vem dispendendo e gastando há um tempo infinito, e que estes dois termos não são contraditórios, já se deveria ter esgotado. Ora, ainda não se esgotou, logo a energia não remonta ao infinito». Guibert, *Le Conflit des Croyances religieuses et des Sciences de la nature».*

Desta lei da degradação da energia, concluem esses apologistas: — 1. O mundo teve começo, assim como a energia utilizável, visto que não é infinita. — 2. Portanto o movimento do mundo não pôde vir da matéria, pois não possuía energia utilizável. Este segundo ponto pertence à prova seguinte *(argumento do primeiro motor).*

(1) **Mesmo assim, a teoria da evolução não se poderia aplicar ao homem, pelo menos quanto à alma. Veremos depois (n.º 106 e segs.) que o homem não é simplesmente um animal mais perfeito. Se o corpo não difere essencialmente do dos animais superiores, a alma é doutra natureza e possui faculdades intelectuais e morais, que a distinguem essencialmente do bruto.**

2.ª Prova fundada no movimento do mundo.

41. — Argumento. — Este argumento pode apresentar-se na forma seguinte: O movimento que observamos no mundo não se explica sem Deus.

Desenvolvamos esta prova em forma silogística: Tudo o que se move, todos os motores segundos, supõem um motor primeiro imóvel. Ora no mundo há movimento. Logo o movimento do mundo supõe um motor primeiro (1).

A. **Prova da maior.** — *Os motores segundos supõem um motor primeiro imóvel.* Os motores segundos são os que não têm em si a razão de ser do seu movimento, mas receberam-no dum impulso estranho. É evidente que tanto os motores segundos como as causas segundas exigem necessàriamente um motor primeiro. Por maior que seja o número dos motores, ainda que formem uma série infinita, se cada um recebe o movimento doutro, é preciso forçosamente recorrer a um primeiro motor que seja imóvel. Como não pode haver efeito sem causa, o movimento não poderá existir, se não admitimos um motor primeiro, que o comunique sem o receber. Esta maior, como aliás o argumento da contingência, apoia-se no princípio de causalidade.

B. **Prova da menor.** — É incontestável a existência do *movimento* no mundo. Se nos limitamos só ao movimento local da matéria, vemos que todos os planetas giram sobre si mesmos e em volta do sol. Este, por sua vez, é dotado também de movimento de rotação e encaminha-se com todo o sistema planetário para um ponto fixo do céu, chamado *apex*. A terra, que nos parece imóvel, está igualmente animada deste duplo movimento de rotação sobre o seu eixo e de translação. Mais ainda; tudo o que existe à sua superfície está em movimento: As águas descem das montanhas e correm lentas ou impetuosas, formando ribeiros e rios, que

(1) O argumento do primeiro motor está em conexão com o da causa primeira, porque se funda no mesmo princípio e segue o mesmo processo. Por isso alguns autores apresentam simultâneamente os dois argumentos.

vão lançar-se no mar; no mar há fluxo e refluxo, vagas e correntes... (*V. o valor desta prova* n.º 60 e 61).

42. — **Objecções.** — 1.º **Contra a maior.** — Primeiro motor imóvel, não serão porventura termos contraditórios? Todos os motores devem passar da *potência* ao *acto;* logo nenhum pode ficar imóvel. Além disso, se *começou* a mover, já não é imóvel. Esta objecção é a quarta antinomia de Kant.

Refutação. — Convém primeiro definir os termos. *Potência* é a capacidade de receber ou adquirir uma qualidade; o *acto* [1] a posse dessa qualidade. Por exemplo, a água fria está em potência relativamente ao calor; pode tornar-se quente, mas ainda não está. Quando estiver quente, diz-se que está em acto. Mas, para passar de fria a quente, precisa da acção do fogo, que já possui o calor em acto.

Feita esta distinção, é fácil ver que os termos motor imóvel não são contraditórios. Esta contradição aparente provém do falso conceito que dele se forma. Não se deve confundir *imobilidade* com *inactividade*. Quando afirmamos que Deus, motor primeiro, é imóvel, não queremos dizer que é inactivo, mas que não passa da potência ao acto, pois sendo *acto puro* por definição, é a mesma actividade. Assemelha-se a um foco de calor, que aquece pelo facto de ser fogo. E se este fogo for eterno, aquecerá eternamente. A dificuldade está evidentemente em compreender como é que os efeitos não são eternos, mas se produzem no tempo. Já respondemos a esta objecção, a propósito da causa primeira (n.º 38).

43. — 2.º **Contra a menor.** — Não pretendemos, dizem os adversários, negar o movimento do mundo, mas podemos explicá-lo sem Deus. Duas hipóteses podem dar-nos a razão do movimento da matéria: a mecânica e a dinâmica.

A. **Hipótese mecânica.** — Funda-se na *lei da inércia*. Segundo este princípio, admitido pela ciência, os corpos são

---

(1) O *acto* opõe-se à *potência*. Portanto quando dizemos que Deus é *acto puro*, equivale a afirmar que nele nada há em estado de potência, mas que é uma realidade completa, isto é, que possui sadot as qualidades.

indiferentes para o repouso ou movimento. Logo, são incapazes de modificar o estado em que se encontram, sem intervenção duma causa estranha. Mas, se um corpo persiste no estado de repouso ou movimento em que se encontra, basta supor que é eterno, para explicar o movimento do mundo.

Refutação. — O princípio da inércia, invocado pela *hipótese mecânica,* não pode ser verificado pela experiência, pelo menos quando afirma que um movimento continua indefinidamente, se não há um obstáculo que se lhe oponha. «Ninguém pôde ainda comprová-lo, como diz H. Poincaré, em corpos subtraídos à acção de qualquer força. É apenas uma hipótese sugerida por alguns factos particulares (projécteis) e aplicada sem temor de errar aos casos mais gerais (na astronomia, por exemplo), pois sabemos que em tais casos, a experiência nem a pode confirmar nem contradizer».

Mas admitamos o princípio da inércia. Se os corpos são indiferentes tanto para o repouso como para o movimento, requer-se uma causa estranha que os tire do estado de indiferença, para explicar o facto de estarem em movimento e não em repouso. Não basta afirmar que o movimento dos corpos é eterno, mas é necessário dizer *quem lho comunicou.* Já vimos que, segundo a hipótese de Laplace, o movimento teve começo, e que é anticientífico supô-lo eterno (n.° 40).

B. **Hipótese dinâmica.** — Esta hipótese explica o movimento doutra maneira. É certo, dizem os dinamistas, que os corpos são inertes, mas possuem a propriedade de se atraírem mùtuamente, segundo a lei da atracção universal. Deste modo os corpos não têm necessidade de um motor estranho para se mover; a formação dos mundos, o seu movimento, explicam-se cabalmente pelas forças da matéria.

Refutação. — Se os corpos se puseram em movimento em virtude da lei da atracção universal, isto é, duma força que os atrai mùtuamente, porque é que os átomos não formaram uma só massa? Os dinamistas, para explicar a formação dos mundos, viram-se obrigados a admitir duas forças contrárias.

A *força atractiva* ou *centrípeta,* segundo eles, é contra-

balançada pela *força tangencial* ou *centrífuga*, que produz movimentos giratórios e dá origem aos astros inumeráveis que povoam o espaço. Mas, como se explica que a matéria esteja animada de dois movimentos — atracção e rotação — de efeitos contrários? Nesse caso deveriam existir duas forças contrárias na matéria. Além disso, a hipótese dinâmica, supondo a matéria eterna, deve concluir que os átomos necessàriamente se atraem já desde toda a eternidade e que a evolução dos mundos não teria tido princípio; deste modo nos encontramos, uma vez mais, em contradição com o sistema de Laplace. Logo, ou queiram ou não, sempre têm de recorrer ao impulso inicial do *primeiro motor*.

3.ª Prova tirada da ordem do mundo. Argumento das causas finais.

44. Argumento. — A ordem do mundo não se pode explicar sem Deus. Voltaire exprimiu este argumento nos versos tantas vezes citados:

> « L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
> Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger. »

Podemos expor deste modo: Toda a ordem exige uma inteligência ordenadora. Ora no mundo há ordem. Logo há também uma inteligência ordenadora.

Esta prova tão popular, aduzida já por SÓCRATES (*Memoráveis*), CÍCERO (*De natura Deorum*), SÉNECA (*De beneficiis*), amplamente exposta por FÉNELON (*Traité de l'existence de Dieu*) e pela qual KANT professava certa admiração, é conhecida também pelo nome de argumento *teleológico* (de *telos*, fim), ou das *causas finais*.

Que são as causas finais? — Para compreender esta expressão é conveniente saber primeiro o que se entende por *fim* e *meio*. *Fim* dum ser é aquilo a que se destina, ou para que foi feito; o fim do relógio é indicar as horas. *Meio* é aquilo que serve para se obter o fim. A cada fim podem corresponder meios diversos. Por isso o fim influi no trabalho do artista, é a *causa* que o move na escolha dos meios. A *finalidade* ou *causa final*, isto é, a escolha dos

meios para obter o fim, a adaptação dos meios ao fim é o constitutivo da ordem e supõe portanto uma inteligência consciente do fim que se quer obter, e da aptidão dos meios.

Podemos distinguir duas espécies de finalidades: a *finalidade interna* e a *finalidade externa*. Os órgãos dos seres vivos estão admiràvelmente adaptados ao fim a que se destinam: o peixe tem barbatanas para nadar; a ave, asas para voar, etc.: é a finalidade *interna*. A finalidade *externa* é o fim assinalado a cada ser no conjunto da criação. O fim do mineral é alimentar a planta, a planta nutre o animal, e ambos são úteis ao homem. No argumento falaremos só de finalidade interna, porque a externa é mais difícil de determinar.

1.º — **Prova da maior.** — *A ordem supõe uma inteligência ordenadora.* Como nos argumentos precedentes, a maior funda-se no princípio de causalidade. A ordem, como antes dissemos, consiste na adaptação dos meios ao fim. Logo, é um efeito e, como tal, supõe uma causa, um autor inteligente que escolheu os meios aptos para o fim que tinha em vista.

2.º — **Prova da menor.** — *Ora no mundo há ordem.* O mundo, considerado no seu conjunto, apresenta-se como um vasto sistema, perfeitamente ordenado, onde cada ser ocupa o seu lugar, segundo um plano preconcebido e realizado com perfeição. Os sábios, cada qual na sua esfera, poderiam descrever-nos as maravilhas que resplandecem em cada pormenor desse plano admirável. Se, guiados pelo *astrónomo,* perscrutamos a imensidade dos céus, ficaremos absortos perante o grandioso espectáculo que se apresenta aos nossos olhos. Mas o nosso assombro cresce ainda mais, ao ver que esses astros inumeráveis, a enormes distâncias do nosso planeta, e de dimensões imensamente maiores, se deslocam com velocidades vertiginosas, seguindo um percurso determinado com tal regularidade que se pode predizer com toda a certeza o momento do seu aparecimento e do seu ocaso no horizonte...

Se consideramos a terra que habitamos, não encontraremos menos ordem e harmonia. O *físico* indicar-nos-á as

leis a que os corpos invariàvelmente obedecem — leis da queda dos corpos, do calor, da propagação da luz; — o *botânico* far-nos-á admirar, na flor dos campos, a simetria das partes, a elegância das formas, a riqueza e a variedade das cores; tudo nos dirá que é obra dum artista consumado. O *fisiólogo* pode descrever-nos o que há de belo nos órgãos do corpo humano e, em especial, da vista e do ouvido, que nos revelam as belezas do Criador.

E se descermos a escala dos seres, encontraremos também maravilhas. É admirável o *instinto* das abelhas na engenhosa organização da colmeia, das aranhas em urdir a teia com tanta perfeição, das avezinhas na impecável confecção do ninho; todos sem excepção empregam meios aptos para o fim que desejam atingir.

«O mundo actual, podemos concluir com KANT, oferece-nos um teatro tão vasto de variedade, ordem, finalidade e beleza, que não há língua capaz de traduzir a impressão que sentimos diante de tamanhas maravilhas». *(V. o valor desta prova*, n.º 59).

48. Objecções. 1.º Contra a maior. — É sobretudo contra a maior que os ateus dirigem os seus ataques. Reconhecem geralmente a ordem que reina no mundo, mas tentam explicá-la doutro modo. Sim, dizem eles, toda a ordem supõe um ordenador; mas esse ordenador não é Deus, é o *acaso*, ou melhor, segundo a nova fórmula, é a *evolução*.

A. **O acaso.** «Foi o acaso», dizia-se na antiguidade. Segundo Demócrito, Epicuro e Lucrécio, o mundo actual é uma das inúmeras combinações por que passou o universo. Obedecendo a forças cegas, inconscientes e fatais, os átomos, dispersos pelo espaço infinito e animados dum movimento oblíquo que os impelia uns contra os outros, entrechocaram-se e juntaram-se. Estes encontros casuais deram origem a aglomerados instáveis, de maior ou menor duração. Um dia porém, formou-se uma combinação mais feliz e harmoniosa, que se perpetuou, porque, em razão da sua ordem e harmonia, o equilíbrio era mais estável. Logo, a ordem não é o efeito duma causa inteligente, mas o resultado do acaso.

Refutação. — Explicar a ordem do mundo pela *hipótese do acaso,* equivale a não dar explicação nenhuma. Quando ignoramos o modo como um facto aconteceu, podemos sem dúvida atribuí-lo ao acaso, mas ninguém se iludirá nem duvidará da nossa ignorância.

Além disso, o distintivo do acaso é a *inconstância* e a *irregularidade,* isto é, o contrário da ordem. «Não se tira à sorte vinte vezes seguidas o mesmo número, diz LEGOUVÉ *(Fleurs d'hiver).* Não se faz cair um dado vinte vezes seguidas no mesmo número. Ora a natureza tira o mesmo número e recai no mesmo dado há milhares de séculos».

Se não compreendemos como um relógio seja efeito do acaso, como poderemos supor que o mundo, máquina muito mais perfeita, provenha do acaso? O acaso poderá explicar um facto particular, um feliz lance da sorte, mas não a ordem que abrange casos inumeráveis. Portanto, pretender que a ordem universal é efeito do acaso, é o mesmo que afirmar que há efeitos sem causa, que a ordem pode provir da desordem; é supor um absurdo.

B. **A Evolução.** — O acaso foi substituído modernamente pela palavra mais sonora: evolução. Presentemente diz-se que a ordem do mundo não é obra de Deus, mas trabalho da evolução. O que chamamos *finalidade* é um engano. As asas não foram dadas à ave *para* voar, mas voa *porque* tem asas; o homem não tem olhos *para* ver, mas vê *porque* tem olhos. Além disso, a formação dos órgãos explica-se pelo trabalho lento de evolução.

«Consideremos o exemplo em que tanto insistem os defensores da finalidade: a estrutura do olho humano... Realmente causa admiração ver como nele se coordenam milhares de elementos para uma só função. Mas deveríamos examinar a função na sua origem, no infusório, reduzida à simples impressionabilidade (quase puramente química) à luz de uma mancha de pigmento. Esta função, que ao princípio era apenas um facto acidental, pôde — ou directamente por um mecanismo desconhecido, ou indirectamente por causa das vantagens que trazia ao ser vivo e da facilidade que ocasionava à selecção natural — produzir uma insignificante complicação do órgão, que foi causa do aperfeiçoamento da função.

Deste modo, por uma série indefinida de acções e reacções entre a função e o órgão, e sem recorrer à intervenção duma causa extramecânica, explicar-se-ia a progressiva formação dum olho tão bem constituído como o nosso» [1]. Seria o resultado duma série de adaptações a circunstâncias acidentais, mas não a realização dum plano.

Da mesma forma, a ordem do mundo constituir-se-ia pouco a pouco, em consequência da evolução lenta e do concurso das leis que regem a matéria e as forças a ela inerentes. Não há pois finalidade, se por finalidade entendemos a obra duma inteligência, que tenha seguido um plano na organização da natureza: na tese evolucionista só se trata da *finalidade inconsciente.*

Refutação. — A finalidade é uma ilusão, dizem os evolucionistas. Não é obra duma causa inteligente, mas apenas resultado de *forças inconscientes* próprias da natureza, que acomodam os órgãos às necessidades, segundo a lei da evolução. Por consequência não se deve dizer que a ave tem asas para voar, mas que voa *porque* tem asas. Todavia, quer as asas sejam para voar, quer a ave voe porque tem asas, existe sempre uma adaptação admirável do órgão à função. Em qualquer das hipóteses a conclusão é sempre esta: a adaptação dos meios ao fim supõe um plano; e o plano, segundo o qual o mundo foi ideado, supõe um artífice inteligentíssimo.

Mas, replicam, esse artífice inteligentíssimo que construíu as asas, foi a *evolução:* o meio cria o órgão. — *É uma afirmação inteiramente gratuita*, que os evolucionistas são incapazes de provar experimentalmente. É um pouco difícil de compreender como pôde o ar criar as asas da ave, ou a acção da luz, produzir o órgão que se lhe adapta, esse órgão admirável que fez dizer a Newton: «é possível que ignorasse as leis da óptica aquele que fez o olho»?

Não temos dificuldade em admitir que a evolução seja a grande lei que governa o mundo. Só fazemos uma pergunta: quem foi o autor dessa lei? Primeiramente, ela supõe a exis-

---

(1) H. Bergson, *L'Évolution Créatrice.*

tência da matéria; ora já vimos que a matéria não tem em si a razão da sua existência. Apesar de tudo, a *evolução* pode ser um processo de formação como outro qualquer; mas nesse caso será uma *lei*, e não uma *causa*. Portanto, se a teoria evolucionista aceita Deus como base para criar os átomos, para lhes dar a energia e *traçar o plano* que a matéria deve seguir no seu desenvolvimento através dos séculos, não a combatemos. Deus então ocupa o lugar que lhe compete; nem fica diminuído, por não intervir a todos os instantes, na incessante organização do universo. Se assim é, a *evolução criadora* não apouca a grandeza de Deus, porque, como diz S. Tomás, «é mais glorioso criar causas do que efeitos». Pouco importa que a ordem do mundo seja o resultado dum acto imediato de Deus, ou o fruto das causas segundas e das leis que estabeleceu desde toda a eternidade [1].

46. — 2.º **Contra a menor.** — Os pessimistas negam a existência da ordem no mundo e aduzem muitos argumentos para provar a desordem. O mundo está cheio de monstruosidades, de seres defeituosos e inúteis; as catástrofes são frequentes. Logo, onde reina a desordem não há ordenador.

Refutação.—Responderemos a esta objecção quando tratarmos da Providência. Aqui apenas observamos que não se trata de saber se há males no mundo, se há defeitos e desordens *por excepção*, mas sòmente se, em geral, existe um plano, se há harmonia na natureza e, nesse caso, se é possível investigar-lhes a causa. Portanto a objecção recai sobre casos excepcionais e isolados, que não diminuem a beleza do conjunto. Os males do mundo fazem sobressair mais a ordem geral, como na música as dissonâncias duma sinfonia se resolvem nos acordes mais harmoniosos. Por isso, ainda que o ateu se defenda com as desordens parciais do mundo, deve contudo admitir a existência da ordem.

---

(1) Exporemos adiante, mais desenvolvidamente, a teoria evolucionista (n.º 89 e seg.).

§ 2.° — PROVAS FUNDADAS NA ALMA HUMANA.

47. — Depois de ter estudado o mundo externo, interroguemos a alma humana. O estudo deste mundo íntimo, que é a base do nosso ser, também nos deve levar a Deus. De facto encontramos na inteligência a ideia de perfeição, no coração, as aspirações ao infinito, e na consciência, a lei moral. Ora, a ideia de perfeição, a necessidade do infinito e o facto da obrigação moral supõem a existência do ser perfeito, infinito e legislador supremo. Daí, três provas fundadas: 1.° na *ideia de perfeição;* 2.° nas *aspirações da alma;* 3.° na *existência do dever.* Todas elas são *psicológicas,* por se basearem na análise da alma. Contudo a primeira, chamada ontológica, considera-se como *metafísica.* A terceira é conhecida pelo nome de prova *moral.* Só a segunda conserva o nome de prova *psicológica.*

1.ª Prova baseada na ideia de ser perfeito. Prova ontológica.

48. — **Exposição.** — Se interrogamos a nossa inteligência, responde-nos que tudo o que vemos é incompleto, limitado, dependente, numa palavra, imperfeito. Ora, para reconhecer que as coisas são imperfeitas, precisamos da ideia de ser perfeito; porque só podemos julgar a imperfeição de um ser, comparando-o com outro ser perfeito. Logo o ser perfeito existe, porque, se não existisse, não seria perfeito.

Este argumento é diversamente apresentado por S. ANSELMO, DESCARTES e BOSSUET.

49. — **Argumento de S. Anselmo.** — Depois de citar as palavras da S. Escritura: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus»[1], S. Anselmo quer convencer o ímpio de que é loucura negar a existência de Deus. O homem, diz ele, tem a ideia dum ser tal que não pode conceber outro mais perfeito. Logo esse ser existe realmente. Porque, se existisse só na inteligência, podia conceber outro mais perfeito,

(1) «Disse o insensato no seu coração: não há Deus».

atribuindo-lhe a existência real; ora isto seria contraditório, visto que o concebe como o mais perfeito. Logo Deus existe na inteligência e na realidade. *(V. a crítica da prova ontológica n.º 60).*

50. — Argumento de Descartes. — Tenho a ideia dum ser perfeito. Ora esta ideia não me pode vir do nada, — é incapaz de dar coisa alguma, — nem de mim, pois em todas as partes do meu ser encontro limites e imperfeições. Logo vem dum ser infinito e perfeito que a imprimiu em mim, como «a marca do autor na sua obra».

51. — Argumento de Bossuet. — «O ímpio pergunta: Por que é que Deus existe? Respondo: Por que não há-de existir? Será por que é perfeito, e a perfeição é um obstáculo à existência? Erro insensato! A perfeição é a razão do ser. Porque não há-de existir o ser a que nada falta, de preferência àquele a quem falta alguma coisa?» *(1.re Elévation sur les mystères).*

2.ª Prova fundada nas aspirações da alma. Prova psicológica.

52. — Argumento. — Tanto a filosofia como a ciência admitiram o princípio que a tendência ou desejo natural de um ente não pode ser frustrâneo. Ora o homem tem um desejo natural de Deus. Logo Deus existe.

Prova da maior. — *Nenhum desejo natural é frustrâneo;* por outros termos, as tendências naturais dum ser devem ser satisfeitas. Proclamaram este princípio os mais célebres filósofos como PLATÃO, ARISTÓTELES e CÍCERO. Reconhecem-no unânimemente as ciências. Seria fácil aduzir inúmeras provas para demonstrar que na natureza não há tendências frustrâneas, isto é, que os instintos estão sempre em relação com objectos reais: as asas da ave dão testemunho da existência do ar; a barbatana do peixe, da existência da água; os olhos supõem a luz, e a fome o alimento. Por conseguinte, se o homem sente um desejo irresistível de ideal e de felicidade, é porque existe um Deus que pode um dia saciá-lo.

Prova da menor. — *Os desejos do homem aspiram a Deus* (1).

«Borné dans sa nature, infini dans ses voeux
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux» (LAMARTINE).

Na verdade, o homem tende para o infinito com todas as potências da alma. Possui uma inteligência que deseja chegar à verdade, tem uma vontade que, apesar das fraquezas e desvarios, aspira ao bem; tem sobretudo um coração que sente uma sede insaciável de felicidade. Ora a terra não sòmente não nos dá o que apetecemos, mas oferece-nos o que não desejamos. A inteligência está assediada de incógnitas, a vontade é impelida para o mal, o coração é muitas vezes torturado pela tristeza. Mesmo quando a vida corre feliz e a fortuna parece sorrir-nos, não encontramos a felicidade que anelamos: nem a riqueza, nem a glória, nem a ciência, nem o amor, satisfazem os desejos insaciáveis do coração. E, o que é mais, quanto maiores são, mais nos fazem sentir a nossa miséria.

Mas, se não existe um objecto real que corresponda às nossas aspirações e tendências, qual será o motivo porque a inteligência, a vontade e o coração, apesar de serem faculdades finitas e limitadas, nos impelem para a Verdade, para o Bem e para o Belo, para o que é, como disse ARISTÓTELES, «infinitamente apetecível»?

A necessidade do infinito, duma vida indefectível e feliz, supõe portanto a existência dum objecto infinito, duma fonte de felicidade capaz de satisfazer plenamente a insuficiência da nossa alma. Esse infinito é Deus (2) (n.º 60).

---

(1) Esta prova pode apoiar-se noutro fundamento. Em vez do desejo, pode fundar-se na *acção humana*. As nossas acções nunca são como desejaríamos que fossem. Há sempre desproporção entre o objecto e o pensamento, entre o acto e a vontade; os nossos actos aspiram incessantemente ao melhor. «No termo da ciência e da curiosidade do espírito, diz BLONDEL, no termo da paixão sincera e mortificada, no termo do sofrimento e do desgosto, brota sempre a mesma necessidade», a necessidade do transcendente, de Deus: deste modo Deus é imanente ou centro das nossas acções.

(2) Não se deve confundir esta *prova psicológica*, fundada nas aspirações da alma, com a que os modernistas chamam a *experiência individual*. Segundo os imanentistas, a experiência individual mostra-nos Deus, faz que o conheçamos directamente nas profundezas da consciência, ao passo que a prova psicológica, baseada nos estados de alma, deduz a existência de Deus pelo *raciocínio* e não pela intuição directa.

3.ª Prova baseada na lei moral.

53. — Argumento. — A consciência atesta que existe uma *lei moral*, que preceitua o bem e proibe o mal, e que essa lei se deve apoiar numa *sanção*. Ora a lei moral e a sanção supõem um *legislador* e um *juiz*, que não podem ser outros senão Deus. Logo Deus existe.

1.° — A lei moral. — A. — *A existência da lei moral é incontestável.* Há uma norma absoluta, universal, anterior e superior a toda a legislação humana, que se impõe à vontade, que nos prescreve certos actos e nos proibe outros. Pouco importa que os homens se iludam, às vezes, acerca dos conceitos do bem e do mal; o princípio permanece intacto: o que a consciência julga ser bom, é preceituado; o que julga ser mau, é proibido.

B. — *Ora a existência desta lei moral supõe um legislador.* Devemos procurar este legislador fora de nós e dos nossos semelhantes. — *a) Fora de nós.* Ninguém pode ser simultâneamente senhor e súbdito. Se fossemos os legisladores, poderíamos anular a lei feita por nós: a consciência, ao contrário, diz-nos que temos a liberdade física de violar a lei moral, mas que não temos o poder de a anular. — *b) Fora dos nossos semelhantes.* A lei moral obriga todos os homens: logo não indica superioridade de homem algum sobre os seus semelhantes. Mas se o legislador não somos nós nem os nossos semelhantes, deve procurar-se mais acima. Só Deus pode preceituar, só Ele é a razão de ser do dever, do imperativo categórico (1). *(V. a crítica da prova moral,* n.° 60).

54. — Objecção. — Vários sistemas tentaram explicar a existência da lei moral, prescindindo de Deus. Mencionaremos apenas dois principais: A moral evolucionista e a moral racionalista.

---

(1) Kant, chama «imperativo categórico» à lei moral. É imperativo porque ordena, sem violentar; é categórico, porque os seus mandamentos são absolutos, sem condições.

A. **Moral evolucionista.** — Os positivistas e os materialistas explicam desta maneira a formação da moral. Primitivamente os homens seguiam os seus apetites e instintos; bem, era o que agradava, mal, o que inspirava aversão (*moral do prazer*). Mas, pouco a pouco, a experiência ensinou-lhes que, certas acções, posto que agradáveis aos sentidos, traziam funestas consequências, e outras, ainda que desagradavam à natureza, tinham bons resultados (*moral do interesse*). Mais tarde um certo instinto levou-os à simpatia e à benevolência recíprocas (*moral da simpatia* e da *solidariedade*).

Deste modo o prazer, o interesse individual, o interesse geral, a simpatia e o altruísmo foram sucessivamente os princípios que serviram para classificar as acções em boas ou más. Em diferentes casos, intervieram os pais e os chefes da sociedade para prescrever umas e proibir outras. Portanto a moral materialista, enquanto estabelece o carácter absoluto do bem e do mal, é *fruto da evolução,* e não supõe a Deus como legislador.

Refutação. — Desta exposição podemos concluir que a moral evolucionista não é pròpriamente uma moral, mas apenas uma pretensa história da moral, cujas fases devem ter sido a moral do prazer, do interesse e da simpatia. Ora a moral não se pode fundar em nenhum destes princípios. Nem o prazer, nem o interesse individual podem ser normas obrigatórias de proceder; pois nada me pode obrigar a procurar o meu prazer, nem ainda o meu interesse. O interesse alheio e a simpatia são certamente motivos mais nobres, mas, se estão sós, se imperam independentemente do legislador supremo, cairão no egoísmo individual e serão incapazes de impor a obrigação.

B. **Moral racionalista.** — Basta a razão, dizem os adversários, para fundamentar a moral. O homem é senhor de si mesmo e possui a razão, que lhe dita os deveres para consigo (*moral individual*), para com a família, a pátria e a humanidade (*moral social*). Portanto o dever, a lei moral é a obrigação que a razão nos impõe, e o bem é o respeito a esta lei.

Refutação. — Nada teríamos a dizer contra a moral racionalista se admitisse Deus como último fundamento da moralidade. Se a obrigação é imposta sòmente pela razão, a vontade é livre de a aceitar ou rejeitar. — Mas, dizem eles, é *a ordem da natureza* que o pede. Nesse caso, perguntamos nós: quem é o autor da natureza que estabeleceu a ordem? Se respondem que é Deus, estamos de acordo e concluímos que é nesse autor, em Deus, que havemos de procurar a fonte da obrigação.

55. — 2.° A sanção. — Antes do acto, a consciência dá-nos a conhecer a existência da lei moral, que prescreve as acções boas e proibe as más. Depois do acto, intervém de novo e propõe as questões da *responsabilidade* e da *sanção*. E logo que formou um juízo acerca do valor intrínseco do acto, declara que o bem tem direito à recompensa e que o mal merece castigo. Ora, só Deus pode aplicar aos nossos actos a sanção justa e proporcionada ao seu valor.

56. — Objecção. — *A sanção,* dizem, não é necessária para fundamentar a moral; e se o fosse, há outras sanções sem recorrer a Deus. — *a) A sanção não é necessária para basear a moral.* Devemos praticar o bem pelo mesmo bem, e não por causa da recompensa. Quanto mais desinteressados formos no cumprimento do dever, tanto mais nobre e mais meritória será a acção. — *b)* Mas se a sanção for necessária, poderemos encontrar muitas sanções sociais e até naturais, fora de Deus. Temos, por exemplo: — 1. *a opinião pública;* — 2. *as repressões sociais;* — 3. *a justiça imanente das coisas;* e — 4. acima de tudo, *o testemunho da boa consciência.*

Refutação. — *a)* Não negamos que o bem se deva praticar sem olhar à recompensa, pois este é um dos princípios essenciais da moral cristã. É até digno de louvor não praticar as acções por motivo da recompensa; mas *desprezá-la é sinal de orgulho* e não de virtude; *rejeitá-la* é ir *contra a ordem das coisas* e contra a *justiça.* Porque se não há sanções, se não há recompensa para a virtude, também não haverá castigo para o crime; deste modo, o bem e o mal

estarão nas mesmas condições; o que é contrário à moral. Portanto a sanção é necessária, não para fundamentar a moral, mas para a *coroar*.

b) Outros admitem a necessidade da sanção como coroa ou prémio das acções morais, mas afirmam que são suficientes as sanções seguintes: — 1. *A opinião pública*. Ora quem ignora que a opinião pública é muitas vezes injusta nos seus juízos? A popularidade não é necessàriamente um diploma de honestidade e virtude, nem os favores oficiais vão sempre para quem os merece. — 2. *As repressões sociais*. Quantos crimes ficam impunes, e quantos malfeitores andam por essas ruas, apesar da boa vontade da polícia! — 3. *A justiça imanente das coisas*. O mal e o vício de ordinário trazem em si o germe do sofrimento, que mais cedo ou mais tarde será castigo. Mas por mais justa e frequente que seja esta sanção, não se pode considerar como lei inflexível. — 4. *O testemunho da consciência*. Eis aí uma sanção que à primeira vista parece aceitável. Contudo a sua justiça nem sempre está isenta de censuras. Há almas virtuosas que sentem perturbações e escrúpulos, e há também criminosos que não sentem remorsos e vivem tranquilos.

Mas, devendo a sanção ser o complemento da lei moral, e não estando nós garantidos contra as injustiças das sanções terrestres, não teremos o direito de crer que existe um Remunerador justo, que, depois de ter promulgado a lei moral, julgará os actos segundo o seu verdadeiro valor e lhes dará o prémio que merecem?

§ 3.º — Prova fundada no consenso universal.

57. — Argumento. — A história testifica que, em todos os tempos e países, os homens creram na existência de Deus. Ora, o que todos os homens instintivamente julgam verdadeiro, diz Aristóteles, é uma verdade natural. Logo Deus existe.

Prova da maior. — *Sempre e em toda a parte os homens creram na divindade.* Não precisa de prova este facto histórico. «Ninguém viu até hoje um povo sem Deus, sem preces, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios», diz Plutarco. «Não há nação alguma, diz Cícero, tão rude e

selvagem que não creia na existência dos deuses, ainda que se engane acerca da sua natureza». *(De natura Deorum)*.

Em nenhuma época fez tantos progressos o estudo das religiões como na nossa. Ora, o inventário dos documentos históricos e pré-históricos não pôde registar o caso de um povo sem crenças religiosas. Assim o afirmam os sábios, como MAX MULLER e DE QUATREFAGES. «Obrigado por causa do ensino, diz o segundo, a estudar todas as raças humanas, procurei o ateísmo nos povos mais bárbaros e nos mais civilizados; mas em nenhuma parte o encontrei, a não ser em indivíduos isolados, ou em escolas mais ou menos restritas, como se viu na Europa durante o século passado, e como ainda hoje se pode verificar. O ateísmo existe sòmente em estado errático».

A história das religiões leva-nos, pois, à conclusão de que nenhum povo em massa foi ateu e que o ateísmo se limitou a alguns indivíduos ou escolas. Pouco importa que os conceitos da divindade fossem mais ou menos exactos, se sabemos que não eram tão grosseiros como à primeira vista se pode imaginar. Certamente algumas mitologias nos causam impressão pelas suas extravagâncias, contudo sempre nelas encontramos alguma verdade (1).

Importa pouco a diversidade dos nomes que se atribuíam à divindade; porque o Zeus dos Gregos e o Júpiter dos Romanos, o Marduk dos Babilónios, o Baal dos Fenícios, o Brahma dos Índios, ou o Grande Espírito dos Sávanos do Novo Mundo representavam sempre o mesmo Deus, que os povos adoravam sob diversas denominações (2).

---

(1) MAX MULLER chega até a afirmar que nem a unidade divina era desconhecida de alguns povos, aparentemente politeístas. «As primitivas raças pagãs, diz ele, não eram politeístas, pròpriamente falando. Não quer isto dizer que adorassem um só Deus, mas podemos afirmar que, em certo sentido, adoravam um Deus *uno*, isto é, que as suas homenagens, afinal, eram prestadas à divindade, posto que a imaginassem sob diversas formas pessoais, que, por uma contradição, velada por símbolo, recebiam sucessivamente homenagens quase exclusivas e soberanas».

(2) Multiplicaram-se as investigações para descobrir um povo ateu. Durante algum tempo, julgaram ter encontrado um na Oceânia, nas ilhas incultas de Adaman, habitadas por uma tribo de negros tão primitivos, que não sabiam cultivar a terra nem criar o gado. Depois dum exame mais profundo, reconheceu-se que estes homens incultos admitiam um único Deus, criador e remunerador. Igualmente tiveram de reconhecer que os Negritas da península de Malaca e das Filipinas, os pigmeus da África, os Hotentotes e os Bochimanes praticavam a religião. (V. MONS. LE ROY, *La Religion des Primitifs*).

Prova da menor. — *Ora tudo o que os homens instintivamente julgam verdadeiro «é uma verdade natural».* «O que é afirmado por todos, diz S. TOMÁS, não pode ser de todo falso. Com efeito, uma opinião falsa, é uma enfermidade da alma, e portanto acidental à sua natureza. Ora o que é acidental à natureza não pode encontrar-se sempre e em toda a parte» *(Contra Gentes,* L. II. Cap. XXXIV).

58. — 1.ª **Objecção.** — *O sufrágio universal é mau indício da verdade.* Dizer: todos os homens crêem em Deus, logo Deus existe, é tirar uma conclusão que as premissas não contêm. Houve erros universais, como por exemplo, a crença na imobilidade da terra.

Refutação. — É certo que o consenso universal nem sempre é prova infalível da verdade; mas constitui já séria presunção. «Antes de julgarmos que todos se enganam, diz o P. MONSABRÉ, sentimo-nos levados a crer que têm razão». A crença colectiva aumenta de valor quando se apoia em motivos sérios. É verdade que houve *erros universalmente admitidos,* mas devemos acrescentar que esses erros tinham causas e foram finalmente corrigidos. Assim, a crença na imobilidade da terra, aliás explicável pela ilusão dos sentidos que se deixavam levar pelas aparências, acabou com o progresso da ciência (1).

59. — 2.ª **Objecção.** — A crença universal na divindade explica-se por uma das seguintes causas: — *a)* pela *ignorância e medo;* *b)* por *preconceitos de educação;* — *c)* pela *influência dos legisladores e sacerdotes.*

Refutação. — *a)* Nem a *ignorância* nem o *medo* podem explicar a crença universal em Deus. Quando o homem primitivo ouviu o rugido da tormenta, o ribombar do trovão; quando viu o raio fender as nuvens, ficou apavorado, dizem, e, não conhecendo a *causa destes fenómenos,* atribuiu-os na

(1) O facto alegado na objecção e muitos outros que se poderiam citar, não têm os requisitos que caracterizam as verdades do consenso universal. (N. do T.).

sua simplicidade a *agentes sobrenaturais*. Então imaginou um deus atrás das nuvens para as mover, outro a atirar os raios, um terceiro, na imensidade dos mares, a lançar ondas contra as praias... Foi, pois, a ignorância e o medo que deram origem aos deuses, como disse o poeta latino Estácio: «*Primus in orbe deos fecit, timor*». Mas veio depois a ciência e explicou estes fenómenos; mostrou que eram o resultado das forças naturais e eliminou os deuses como agentes inúteis e inexistentes.

Não queremos negar que a *ciência* descobriu a *causa imediata dos fenómenos* e, para citar um só exemplo, não devemos dizer que Júpiter fabrica os raios, mas que estes são causados pela electricidade. Todavia, apenas descobrimos as causas imediatas e *segundas*, que de modo nenhum prescindem da *causa das causas*. O ponto de partida é o mesmo, tanto para o homem primitivo como para o sábio: explicar os efeitos e os fenómenos. E se o primeiro errava por chegar, depressa demais, à causa última, ao menos a sua conclusão era verdadeira; ao passo que a conclusão do segundo é falsa, pois devendo subir até à causa última não o consegue.

Se o progresso científico tivesse podido resolver sem Deus o enigma do universo, a divindade já não contaria adeptos entre os homens de ciência. Ora a lista seria extensa se houvéssemos de mencionar todos os sábios que creram em Deus. Citemos apenas alguns mais célebres, na *matemática* e *astronomia:* Copérnico, Galileu, Kepler, Newton, Cauchy, Herschell, Le Verrier, Laplace, Faye...; na *física:* Ampère, Volta, Mayer, Liebig, Biot, Dalton...; nas *ciências naturais:* Cuvier, Agassiz, Latreille, Milne-Edwards, G. Saint-Hilaire, Wurtz, Chevreul, Pasteur, de Lapparent, e até Lamarck autor do transformismo e Darwin prestam homenagem ao Criador. Mencionemos ainda o inventor da ciência cristalográfica Hauy, de Quatrefages, e Van Beneden, uma das glórias da nação Belga. F. Bacon dizia: «Pouca ciência afasta de Deus; muita ciência aproxima d'Ele». Não haverá direito a tirar esta conclusão diante de tantos nomes ilustres? *A crença em Deus não é fruto do temor nem da ignorância.*

b) O consenso universal também não provém dos *pre-*

conceitos da educação. É inegável que a *educação* desempenha um papel importante nas ideias e nas crenças, mas os preconceitos variam dum país para outro, de geração para geração, e não resistem à instrução e ao progresso. Lembremo-nos sobretudo que os preconceitos, contrários às paixões, desaparecem ràpidamente.

c) Finalmente, não pode invocar-se a *influência dos legisladores* e *sacerdotes* para explicar a crença universal dos povos.

1. Os *legisladores* poder-se-iam ter servido da crença em Deus para melhor governar os povos, mas não para a criar. De facto, quem ouviu jamais falar no seu inventor? Certamente que não podia, nem devia ser desconhecido esse génio, que, através de mil obstáculos, conseguiu impor aos homens um dogma tão contrário às inclinações e aos maus instintos do coração humano.

2. Ainda é mais infeliz a explicação da *influência fraudulenta dos sacerdotes,* porque se os sacerdotes existem por causa da religião, não podem ser anteriores a ela; nem tinham razão de ser, se não houvesse já um culto. Logo, considerar os sacerdotes como inventores da Divindade e fundadores das religiões é cometer um «ridículo anacronismo», como diz o próprio REINACH *(Orpheus)* (1).

Conclusão. — *A crença universal* não se explica, pois, por nenhuma das causas de erro. Se tivesse a sua origem no *temor, educação, influência dos legisladores e sacerdotes,* teria desaparecido com elas. Ora, apesar de todos os obstáculos, continua com a característica da universalidade. Devemos portanto admitir que *é outra a sua origem:* ou deriva do *sentimento religioso* infundido por Deus na alma, ou da *força do raciocínio* que deduz a sua existência. Em ambas as hipóteses é idêntica a conclusão; porque a universalidade da crença é evidente no caso de Deus se ter manifestado por meio de uma revelação primitiva, transmitida de geração em geração, e no caso dos homens, por causa de certas disposições, sentirem Deus que vive e opera na alma. Mas também

(1) Cometeram este erro sobretudo os ímpios do século XVIII, particularmente VOLTAIRE.

é manifesta no caso de a ideia de Deus ser efeito do raciocínio, visto a razão ser património do género humano. *(V. valor da prova*, n.º 60) (1).

Conclusão geral dos argumentos da existência de Deus.

60. — Vejamos agora qual é o valor e o alcance de cada argumento em particular, analisando-os pela ordem que antes seguimos.

1. — **Valor dos argumentos cosmológicos.** — Dos três argumentos fundados na *observação do mundo externo*, os dois primeiros, — da contingência e do primeiro motor, — provam a existência de um ser: — 1. *Necessário*, e por isso mesmo *eterno*, porque o ser necessário não pode deixar de existir. — 2. *Distinto do mundo*, porque o mundo está sujeito a modificações, e o ser necessário, a causa primeira e o primeiro motor não podem estar sujeitos a mudanças.

A terceira prova, baseada na *ordem do mundo*, não é de tanto alcance, porque, apesar da ordem e beleza que nele há, o mundo tem as suas imperfeições e por isso não supõe necessàriamente um artífice infinito, mas sòmente um ou mais arquitectos assaz inteligentes que lhe dessem unidade (2). Além

---

(1) **Argumento fundado na revelação.** — Será conveniente acrescentar, às provas *racionais* da existência de Deus, outro argumento complementar, tirado do *testemunho histórico?*

Poderia assim formular-se: se estudamos os *Livros Sagrados*, não como inspirados, mas só *històricamente*, com todos os caracteres de autenticidade e veracidade que a crítica exige de qualquer livro histórico, vemos que Deus se *revelou* a Adão, Noé, Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, ao povo israelita no deserto, aos profetas, e, mais recentemente, por meio de Jesus Cristo que se manifestou muitas vezes e que ainda hoje se manifesta — em Lourdes, na Fátima — através dos milagres e das profecias. Logo devemos acreditar na existência de Deus, do mesmo modo que acreditamos na existência de Alexandre Magno, de César e de Afonso Henriques, por nos ser testemunhada por documentos igualmente dignos de fé.

Esta prova, apresentada neste lugar, não teria valor nenhum para os que negam a autoridade, ainda não demonstrada, dos Livros Sagrados. Como se dirige só aos crentes, parece-nos melhor reservá-la para a *parte dogmática*, onde a existência de Deus se apresenta como *verdade racional* e de *fé*. (*V. Doutrina católica* n.º 28).

(2) Este argumento tanto nos pode conduzir ao politeísmo como ao monoteísmo.

disso o ordenador do mundo não é forçosamente criador ([1]). A ordem prova, portanto, a existência de uma inteligência superior, mas não a de um ser infinito, único e criador. Por conseguinte, este argumento não pode prescindir dos dois primeiros. Em todo o caso, quem admitisse um Arquitecto do mundo já não seria ateu e estaria perto de Deus Criador.

2. — Valor dos argumentos baseados na alma humana.

A. O *argumento ontológico* ([2]), fundado no conceito de ser perfeito, encerra um sofisma e portanto não tem valor. Só podemos afirmar que um ser possui certas qualidades, se soubermos que existe. Logo a existência não é um atributo.

Mas, ainda que o fosse, segundo as regras do silogismo, deveria ser da mesma ordem que o sujeito. Ora, quando afirmamos que a existência está contida na ideia de ser perfeito, referimo-nos ao ser perfeito concebido pela inteligência. Este atributo da inteligência, que lhe aplicamos, pertence, pois, à ordem ideal e não à ordem real. Esta proposição hipotética, ainda que em si seja rigorosamente verdadeira, permanece sempre no campo da hipótese, porque as leis do raciocínio proíbem-nos transformar a hipótese em realidade, isto é, passar da existência ideal à real.

B. A *prova baseada nas aspirações da alma* não tem valor absoluto; porque não é possível provar rigorosamente que a [illegible] finita seja incapaz de satisfazer as aspirações da [illegible], e muito menos ainda, que o desejo natural requeira [illegible] a existência do objecto desejado.

C. — O *argumento fundado na lei moral e na sanção* tinha-o Kant em tão grande estima que disse dele: «Duas coisas me inundam a alma de respeito e de admiração sempre novas: o céu estrelado sobre as nossas cabeças e a lei moral dentro de nós mesmos». Contudo é conveniente notar

(1) Outros opinam diversamente. O ordenador do mundo estabeleceu as leis por que se regem os seres; ora as leis dos seres dimanam necessàriamente das essências e estas requerem um Criador. Logo, ser ordenador do mundo equivale a ser Criador. (N. do T.).

(2) Não se deve confundir o *argumento ontológico*, baseado na noção de Deus, com o *ontologismo* (n.º 33), segundo o qual, temos uma vista imediata de Deus.

que, na exposição deste argumento, não seguimos o caminho do filósofo alemão.

Segundo Kant, a existência da lei moral supõe um Deus remunerador e não legislador; porque o cumprimento do dever dá-nos direito à recompensa. Ora, sendo nós livres em praticar o bem e em merecer a felicidade, não depende de nós que esta seja a recompensa das nossas acções. Portanto, para que a lei moral não seja uma quimera, é necessário que exista uma vontade justa e poderosa, que possa realizar a harmonia entre a felicidade e a virtude; numa palavra, é necessária a existência de Deus: deste modo, *a existência de Deus é simples postulado da lei moral.* Pelo contrário, no argumento, como fica exposto (n.º 53), a existência da lei moral *supõe um Deus legislador,* da mesma maneira que o mundo contingente o exige como ser necessário: em ambos os casos nos apoiamos no *princípio de causalidade,* subindo do efeito à causa.

Contudo, mesmo apresentado deste modo, *o argumento da lei moral* é vulnerável. O conhecimento *claro e distinto* duma lei moral, universal e obrigatória, pressupõe o conhecimento da existência de Deus, isto é, dum *legislador* supremo e único, com poder de ligar a consciência, impondo-lhe uma obrigação absoluta *(imperativo categórico).* Mas, se o conhecimento da lei moral exige o conhecimento prévio da existência de Deus, é porque *a noção de Deus é anterior à lei moral* e, por conseguinte, não se deduz dela. Portanto o defeito do argumento está em supor nas premissas o que só deve vir na conclusão (1).

3. — Valor do argumento do consenso universal. — O consenso universal é uma confirmação de todos os argu-

---

(1) Segundo a revista *L'Ami du Clergé* (10 de Maio de 1923), em vez da lei moral, seria preferível tomar como ponto de partida a *ordem essencial* que rege os entes racionais: teríamos então a quarta via de S. Tomás — «*dos graus de perfeição*» — encarada sob o aspecto da verdade e do bem. «Existe nos seres alguma coisa mais ou menos boa, mais ou menos verdadeira, mais ou menos nobre. Ora, não podemos dizer que um objecto é mais ou menos perfeito, sem o compararmos com o ser que é entre todos o mais perfeito. Logo há alguma coisa, que é o bem, a verdade, a nobreza, e portanto o ser por excelência... causa do ser, da bondade e da perfeição que há em todos os seres, e é precisamente essa causa que chamamos Deus». *Summa Th.* I, 1.ª q. 2.ª art. 3.º (V. sobre este assunto o *Traité de philosophie,* publicado pelos Professores da Universidade de Lovaina).

mentos expostos. De facto, não se explica a unanimidade da crença, senão pelo valor intrínseco das razões que a originaram; donde se segue que o *consentimento universal* não é, em rigor, argumento novo, nem *critério de certeza* [1], embora constitua uma *demonstração indirecta* da existência de Deus.

O conjunto destes argumentos, que mùtuamente se completam e nos dão a conhecer a Deus sob diferentes aspectos, forma um bloco intangível. Porém, cada um pode escolher livremente o argumento que mais se conformar com a sua mentalidade e feição de espírito, e o que for mais apto para lhe arraigar as convicções.

Art. III. — Ateísmo. Haverá ateus? Causas e consequências do Ateísmo.

61. — Depois dos argumentos da existência de Deus, surge, como dissemos, uma questão subsidiária. Se Deus é necessário para explicar o mundo, como é possível que haja ateus? Será verdade que existem? E, se existem, quais são as *causas* e as *consequências* do ateísmo?

1.º **Haverá ateus?** — *Ateu* (do grego *a*, privativo, e *theos*, deus) é o que não crê na existência de Deus.

Desta definição se vê que não devemos incluir no número dos ateus: — *a)* os *indiferentes*, que põem de parte o problema da origem do mundo e da alma, e vivem sem preocupações acerca do seu destino. Ainda que esta disposição de espírito conduz pràticamente ao ateísmo, os indiferentes não são ateus pròpriamente ditos. — *b)* Os *agnósticos*, para os quais Deus pertence ao domínio do incognoscível. Esta atitude equivale ao *cepticismo religioso*. — *c)* Muito menos devem ser tidos por ateus aqueles que ignoram quase por

(1) Não é nossa intenção fazer do consentimento universal o critério da certeza (n.º 22). Seria ir contra o sentir da Igreja, que ensina o contrário, e contra a S. Escritura, que nos diz que todos os povos da antiguidade, à excepção dos Judeus, desconheciam o único Deus verdadeiro e desprezavam a sua lei (*Rom.* I, 21-23).

completo a religião e professam exteriormente o ateísmo, porque julgam esta atitude própria dos espíritos fortes, ou porque têm interesse em seguir a corrente do favoritismo oficial.

Portanto, devemos sòmente considerar como *ateus* os *homens de ciência*, e os *filósofos* que, depois de ponderar maduramente as razões, pró e contra, da existência de Deus, optam pela negativa. Estes, os únicos que merecem a nossa atenção, são pouco numerosos. Basta referir o testemunho de um deles: «No nosso tempo, escreve LE DANTEC *(L'athéisme)*, digam o que disserem, existe uma ínfima minoria de ateus». Mas, para sermos justos, devemos ajuntar que em compensação tem aumentado, em proporções alarmantes, o número dos agnósticos, que defendem a insolubilidade do problema, e mais recentemente ainda o dos militantes contra ideia de Deus.

62. — 2.º Causas do ateísmo. — As causas do ateísmo são intelectuais, morais e sociais.

A. Causas intelectuais. — *a)* A incredulidade dos *homens de ciência:* físicos, químicos, biólogos, médicos, etc., deve atribuir-se ordinàriamente a *preconceitos* e ao emprego de *métodos falsos.* É evidente que nunca poderão ultrapassar os fenómenos e atingir as substâncias [1], se nesta matéria aplicam o método experimental, que só admite o que pode ser objecto da experiência e ser observado pelos sentidos.

Notemos ainda que algumas fórmulas, por eles usadas, não são verdadeiras, pelo menos no sentido em que as tomam. Por exemplo, quando alegam que a matéria é necessária e não contingente, invocam para o demonstrar a necessidade da energia e das leis (n.º 40). Ora, é bem claro que a palavra necessária neste caso é equívoca. A necessidade pode ser *absoluta* ou *relativa.* É *absoluta,* quando a não-existência encerra contradição; *relativa,* quando a coisa em questão, na hipótese de existir, deve possuir tal ou tal essência, esta ou aquela qualidade, por exemplo: uma ave deve ter asas, aliás já não seria ave. Como a energia e as leis são necessárias

---

(1) Estão compreendidos nesta categoria os filósofos materialistas.

sòmente no sentido relativo, os materialistas erram em concluir que a materia é o *Ser necessário no sentido absoluto.*

b) O ateísmo dos *filósofos* contemporâneos tem a sua origem no criticismo de Kant e no positivismo de A. Comte. Vimos no capítulo preliminar que, segundo os criticistas e os positivistas, a razão não pode chegar à certeza objectiva, nem conhecer as substâncias que se ocultam sob os fenómenos. Diminuindo assim o valor da razão, rejeitam todos os argumentos tradicionais da existência de Deus. Pode pois dizer-se que a crise da fé, na maioria dos filósofos contemporâneos, é de facto crise da razão; negam a existência de Deus os que depreciam a razão. Mas há-de acontecer a esta o que acontece aos que estão injustamente presos: Será um dia reabilitada e retomará os seus direitos.

B. **Causas morais.** — Entre as causas morais citaremos: — *a) a falta de boa vontade.* Se as provas da existência de Deus se estudassem com mais sinceridade e menos espírito de crítica, não haveria tanta resistência à força dos argumentos. Também não se deve exigir dos argumentos mais do que eles podem dar: é evidente que a sua força demonstrativa, ainda que real e absoluta, não nos pode dar a evidência *matemática;*

b) as paixões. A fé é um obstáculo para as paixões. Ora, quando alguma coisa nos incomoda, encontramos sempre motivos para a afastar. «Há sempre no coração apaixonado, diz Mons. Frayssinous, motivos secretos para julgar falso o que é verdadeiro... fàcilmente se crê o que muito se deseja; e quando o coração se entrega à sedução do prazer, o espírito abraça voluntàriamente o erro que lhe dá razão [1]. P. Bourget, numa análise penetrante que faz da incredulidade, escreve as seguintes linhas: «O homem quando abandona a fé, desprende-se, sobretudo, duma cadeia insuportável aos seus prazeres... Nenhum daqueles, que estudaram nos nossos liceus e universidades, ousará negar que a impiedade precoce dos livres pensadores de capa e batina começou por alguma fraqueza da carne, seguida do

(1) Frayssinous, *Défense du christianisme. L'incrédulité des jeunes gens.*

horror de a confessar. Acode imediatamente a razão a aduzir argumentos (!!!) em defesa duma tese de negação, que já antes admitira por causa das necessidades da vida» [1].

c) Os maus livros e jornais. Não aludimos aqui aos livros e jornais imorais, mas aos que dissimuladamente atacam os fundamentos da moralidade e, em nome do pretendido Progresso e de uma suposta Ciência, querem fazer-nos crer que Deus, a alma e a liberdade são apenas palavras a encobrir quimeras.

C. **Causas sociais.** — Apontemos sòmente: — *a) a educação.* Não é exagero dizer que as escolas neutras são terreno excepcionalmente próprio para a cultura do ateísmo. A sociedade hodierna em geral caminha para o ateísmo, porque assim o quer; — *b) o respeito humano.* Muitos têm medo de parecer crentes, porque a religião já não é estimada e temem cair no ridículo.

63. — 3.° **Consequências do ateísmo.** — O ateísmo, pelo facto de negar a existência de Deus, destrói radicalmente o fundamento da moral e dá origem às mais funestas consequências para o *indivíduo* e para *a sociedade.*

A. **Para o indivíduo.** — *a)* O ateu deixa-se *arrastar pelas paixões.* Se não há Deus, se não existe um Senhor Supremo, que possa impor a prática do bem e castigar o mal, por que razão não se hão-de satisfazer todos os apetites e correr atrás da felicidade terrena, por todos os meios que estiverem ao alcance de cada um? — *b)* Além disso, o ateísmo *priva o homem de toda a consolação,* tão necessária nos reveses da vida.

B. **Para a sociedade.** — As consequências do ateísmo são ainda mais prejudiciais à sociedade. Suprimindo as ideias de justiça e de responsabilidade, o ateísmo leva os Estados ao *despotismo* e *à anarquia,* e o direito é substituído pela força. Se os governantes não vêem acima de si

---

(1) P. BOURGET, *Essai de psychologie contemporaine.*

um Senhor que lhes pedirá contas da sua administração, governarão a sociedade segundo os seus caprichos. Mais ainda; os homens, na realidade, não são todos iguais nas honras, nas riquezas, nas situações e nas dignidades. Ora, se não existe um Deus para recompensar um dia os mais deserdados da fortuna, que cumprem animosamente o seu dever e aceitam com resignação as provas da vida, porque não haveriam de se revoltar contra uma sociedade injusta e reclamar para si o seu quinhão de felicidade e prazer?

Bibliografia:—Dictionnaire de la foi cath.: CHOSSAT, Art. *Agnosticisme;* GARRIGOU-LAGRANGE, Art. *Dieu;* GRIVET, Art. *Évolution Créatrice;* DARIO, Art. *Matérialisme;* MOISANT, Art. *Athéisme.* — CHOSSAT, Art. *Dieu.* Dict. de Théol. — SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu.* — MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain.* — FARGES, *Nouvelle Apologétique; L'idée de Dieu d'après la Raison et la Science* (Berche et Tralin). — GUIBERT, *Les Origines* (Letouzey); *Le conflit des croyances religieuses et des sciences de la nature* (Beauchesne). — DUILHÉ DE SAINT-PROJET ET SANDERENS, *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (Poussielgue). — MONS. D'HULST, 1.ª *Conf. car.* 1892 (Poussielgue). — POULIN ET LOUTIL, *Dieu* (Bonne-Presse). — MONS. LE ROY, *La Religion des Primitifs.* — C. PIAT, *De la croyance en Dieu* (Alcan). — VILLARD, *Dieu devant la science et la raison* (Oudin). — DE LAPPARENT, *Science et Apologétique* (Bloud), *Traité de Géologie.* — P. JANET, *Les causes finales, Le matérialisme contemporain* (Baillère). — S. TOMÁS, [illegible], *Summa theologica.* — KLEUTGEN, *Philosophia scholastica.*
[illegible] (Porto) e outros tratados de Filosofia [illegible] FONSEGRIVE, e do P. DOMECQ (Cattier, [illegible] — DE BROGLIE, *Le Positivisme et la* [illegible] (Victor Palmé), — *L'Ami du Clergé,* 10 de Maio [illegible] *de Religião, Apologética* (Lisboa). — [illegible] *O homem e Deus* (Lisboa). — MONS. GOU[illegible] *élémentaires d'apologétique* (Belin). — PRUNEL, *Les* [illegible] *de la doctrine catholique* (Beauchesne).

CAPÍTULO II.—NATUREZA DE DEUS.

NATUREZA DE DEUS.

- **1.º—Poderemos conhecê-la?**
  - A. Erro do *agnosticismo.*
  - B. Deus *incompreensível*, mas não *incognoscível.*
  - C. *Métodos.*
    - *a)* a priori.
    - *b)* a posteriori.
      - 1. Via de negação.
      - 2. Via de eminência.
- **2.º—Atributos de Deus.**
  - *Noção* e *Divisão.*
  - A. *Negativos* ou *metafísicos.*
    - *a)* Unidade. Erro do *politieísmo.*
    - *b)* Simplicidade. Deus é espírito.
    - *c)* Imutabilidade.
    - *d)* Eternidade.
    - *e)* Imensidade.
  - B. *Positivos* ou *morais.*
    - *a) Inteligência* perfeita.
      - 1. no modo de conhecimento.
      - 2. em seu objecto. *Presciência divina e liberdade humana.*
    - *b) Vontade.*
      - 1. omnipotente.
      - 2. livre nos actos externos.
    - *c) Amor.*
- **3.º—Personalidade de Deus.**
  - A. Deus, *pessoa distinta do mundo.*
  - B. *Panteísmo.*
    - *a) Definição.*
    - *b) Formas.*
      - 1. Panteísmo naturalista.
      - 2. Panteísmo idealista.
    - *c) Refutação.*
      - 1. Argumento metafísico.
      - 2. Argumento psicológico.
      - 3. Argumento moral.

DESENVOLVIMENTO

64. — Divisão do capítulo. — O estudo da natureza de Deus pode dividir-se em três artigos: — 1.° Problema preliminar: A razão poderá conhecer a natureza de Deus? — 2.° Qual é a natureza de Deus e quais os seus atributos? — 3.° Poderemos provar com certeza, contra os *panteístas*, que Deus é um *ser pessoal, distinto do mundo?*

Art. I. — Podemos conhecer a natureza de Deus?

Esta questão pode subdividir-se em duas partes: 1.ª Será possível conhecer a natureza de Deus? 2.ª Por que vias podemos consegui-lo?

§ 1.° O ERRO AGNÓSTICO. DEUS NÃO É INCOGNOSCÍVEL.

65. Deus existe; mas, poderemos conhecer a sua essência? Poderemos ter da sua natureza um conhecimento, não digo já perfeito, mas ao menos inicial e confuso?

1.° O erro agnóstico. — Os agnósticos *dogmáticos* (1) respondem negativamente. Os *filósofos* (KANT, SPENCER) entendem que a vida religiosa não deve ter como fundamento verdades metafísicas, que a razão pura não pode provar. Os *protestantes liberais* (RITSCHL, SABATIER), os *modernistas* (LE ROY, TYRRELL) e os *pragmatistas* (W. JAMES), supondo a existência de Deus demonstrada pelo sentimento e experiência religiosas, dizem que é impossível e portanto inútil, formar uma ideia da essência divina, e censuram o intelectualismo teológico, isto é, as afirmações categóricas e bem definidas acerca da natureza intrínseca de Deus. Que utilidade, perguntam os pragmatistas, têm as ideias repre-

(1) Chamamos agnósticos dogmáticos os que limitam o seu agnosticismo à natureza de Deus, por oposição aos agnósticos *puros*, segundo os quais, a própria existência de Deus é incognoscível.

sentativas de Deus? O valor de uma religião mede-se pelos resultados e pelo grau de piedade que fomenta, e não pelas suas fórmulas dogmáticas [1].

Não há dúvida que a piedade tem grande importância. Mas será verdade, como afirmam os pragmatistas, que a prática religiosa é independente das nossas ideias? Se concebermos Deus como alma do mundo, ou como um ideal abstracto, à maneira da doutrina panteísta, poderemos ainda dirigir-lhe preces e prestar-lhe culto? É evidente que não; porque o princípio da vida religiosa deve ser o conhecimento racional de Deus. A prece só brotará do coração, na medida em que conhecermos a Deus como um ser pessoal, distinto do mundo, bom e misericordioso.

66. — 2.º **Deus incompreensível, mas não incognoscível.** — Antes de falarmos da natureza de Deus, é conveniente fazer distinção entre o conhecimento e a compreensão da natureza divina, para evitarmos confusões. Deus é incompreensível mas não incognoscível:

a) Incompreensível. Deus, sob qualquer aspecto que o consideremos, é o *Ser infinito.* Ora, uma inteligência finita, como a do homem, é incapaz de compreender o infinito; Deus transcende os conceitos e a linguagem, é *inefável*, como dizem os teólogos.

b) Não é incognoscível. À afirmação dos agnósticos, — de Deus não podemos saber absolutamente nada, — respondem os apologistas católicos: de Deus, certamente, sabemos muito pouco, mas algo conhecemos. Ao mesmo tempo que nos demonstra a sua existência, a *razão* ensina-nos que Deus é a Causa primeira, o Ser necessário e eterno, o Primeiro Motor, o Ordenador do mundo, o Ser perfeito, o Bem Supremo e o Supremo Legislador. Conhecer tudo isto, é ter já um conhecimento, que nos permite prosseguir no seu

(1) «Que interesse tem para nós a aseidade de Deus, a sua necessidade, imaterialidade, simplicidade, individualidade, indeterminação lógica, infinidade, personalidade metafísica, a relação que existe entre Ele e o mal, que permite mas não causa, a sua suficiência, amor de si mesmo e absoluta felicidade? Que importam todos estes atributos para a vida do homem? Que utilidade há para o pensamento religioso em que sejam verdadeiros ou falsos, se não podem modificar o nosso modo de proceder?»

estudo ([1]). É certo que este conhecimento é inadequado e incompleto; mas não devemos estranhar que isto se dê acerca de Deus, quando vemos que o mesmo acontece à ciência humana, nos seus conhecimentos naturais de que tanto se orgulha. Quem poderá explicar cabalmente o que é a electricidade, a luz, a gravitação, a germinação e tantos outros mistérios da natureza? Porque nos querem então obrigar a admitir este dilema: ou conheceis inteiramente a natureza de Deus, ou nada conheceis?

§ 2.º — Modos de conhecer a natureza de Deus.

67. — Já vimos que, partindo dos seres criados, a razão prova a existência da Causa primeira, do Ser necessário e do primeiro Motor. Se nos limitarmos só a esta prova indicada pelo Concílio do Vaticano, conseguiremos deduzir, de dois modos, a natureza de Deus: *a priori* e *a posteriori*.

1.º **A priori**, isto é, das noções de Causa primeira, de Ser necessário e de primeiro Motor, podemos, por dedução, concluir que Deus é o *Ser perfeito*. Com efeito, o ser imperfeito é limitado e contingente, porque pode mudar, adquirindo a perfeição que lhe falta. Ora, se pudesse receber doutro esta qualidade, já não seria a Causa primeira de tudo, nem o Ser necessário, visto que podia ser diferente do que é. Logo a Causa primeira, o Ser necessário, é também o Ser perfeito. Desta noção de ser perfeito podemos deduzir todos os atributos de Deus.

2.º **A posteriori**, isto é, partindo das criaturas deduzimos as perfeições divinas. Se examinarmos as obras de Deus e sobretudo o homem, encontramos qualidades de mistura com imperfeições. Ora, sendo Deus o Ser perfeito, como acabámos de demonstrar a priori, segue-se que deve-

---

(1) Falamos apenas do conhecimento de Deus obtido pelas forças da razão. Este conhecimento foi aumentado pela revelação, que nos manifestou os mistérios da SS.ma Trindade e Incarnação e, por este meio, nos fez penetrar mais e mais nos segredos da vida divina.

mos remover da sua natureza todas as imperfeições dos seres criados e atribuir-lhe todas as suas perfeições (1).

Daí, dois processos: — *a)* a *via de negação* ou *eliminação*, que suprime em Deus todos os defeitos das criaturas, e — *b)* a *via de eminência*, que lhe atribui todas as perfeições dos seres criados, elevando-as ao infinito.

O método *a posteriori* nada tem com o *antropomorfismo* (2). Servimo-nos, é certo, das qualidades das criaturas para formarmos a ideia de Deus, mas não moldamos na nossa a natureza de Deus, não o imaginamos semelhante a nós. Atribuímos-lhe as qualidades das criaturas, mas só por *analogia* (3), e compreendemos perfeitamente que a inteligência divina, por exemplo, não só é superior à humana, mas é de *ordem diferente*.

Art. II. — A natureza de Deus. Atributos de Deus. Noção. Divisão.

68. — 1.º Noção. — Em geral, *atributo* é uma qualidade essencial a um ser. Os atributos de Deus portanto são as suas perfeições, isto é, aquilo que constitui a sua essência. *Atributos e essência*, na realidade, significam uma e a mesma coisa. Não há diversas perfeições divinas, mas apenas a divina essência, perfeita e indecomponível. Portanto a distinção, que fazemos, é apenas de razão, necessária à fraqueza da nossa inteligência.

69. — 2.º Divisão. — Pelos dois processos acima indicados, obtemos duas espécies de atributos: — *a) negativos* ou

---

(1) Deste modo atribuímos a Deus todas as perfeições das criaturas, porque já provámos antes *a priori* que Deus é o *Ser perfeito*. Não nos apoiamos por conseguinte no princípio de causalidade, segundo o qual, tudo o que há no efeito se contém na causa. Este último método parece defeituoso, porque, pelo facto de todas as perfeições dos efeitos se encontrarem na causa ainda que em grau mais elevado, não se segue que a causa primeira seja infinita e perfeita, pois os efeitos finitos e imperfeitos não exigem uma causa infinitamente perfeita.

(2) *O antropomorfismo* (do grego *anthrôpos*, homem e *morfê*, forma) designa em filosofia a tendência do homem para supor na Divindade sentimentos, paixões, pensamentos e actos humanos.

(3) *Analogia* (gr. *ana*, por, *logos*, relação), como indica a etimologia, provém duma comparação e conclui pela semelhança entre duas coisas; esta semelhança, porém, não significa identidade nem destrói as diferenças.

metafísicos, pela via de negação, e — *b) positivos* ou *morais*, pela via de eminência.

§ 1.º — Atributos negativos ou metafísicos.

70. — Os *atributos negativos* obtêm-se, como dissemos, removendo da natureza divina todas as imperfeições dos seres. Ora, estes são múltiplos, compostos de partes, sujeitos a mudanças, limitados pelo espaço e pelo tempo. São portanto atributos negativos de Deus a *unidade*, a *simplicidade*, a *imutabilidade*, a *eternidade* e a *imensidade*.

1.º **Unidade.** — A razão não pode admitir a existência de dois seres infinitos, porque, ou seriam independentes um do outro, ou um dependeria do outro. No primeiro caso, o poder de um seria limitado pelo do outro, e portanto nenhum seria infinito. No segundo caso, não poderia ser infinito o que dependesse do outro. — Logo o *politeísmo*, que admite a existência de vários deuses, é contrário à razão.

2.º **Simplicidade.** — Deus *não é composto de partes*. Se o fosse, estas seriam finitas ou infinitas. Se fossem finitas, Deus não seria infinito, porque com a adição dum finito a outro finito nunca se obtém o infinito. Se são infinitas, devemos admitir uma contradição, porque, como acabámos de ver, a noção de infinito inclui a unidade. Mas se é *simples*, deve ser *espírito*, porque é próprio da matéria ser composto e divisível.

3.º **Imutabilidade.** — Deus é *imutável*. Um ser só se muda quando adquire perfeições que não tinha, ou perde as que possuía. Em ambas as hipóteses, Deus deixaria de ser o Ser necessário e perfeito, porque não seria sempre o mesmo e passaria dum estado menos perfeito a outro mais perfeito, e reciprocamente.

4.º **Eternidade.** — Sendo Deus o *Ser necessário*, não pode deixar de existir, e portanto é *eterno*. Não devemos explicar esta perfeição, dizendo que Deus é eterno porque não teve princípio nem há-de ter fim. Este modo de falar é

impróprio, porque só se aplica ao tempo; ora a eternidade opõe-se ao tempo. Quando dizemos que Deus é eterno, queremos significar, posto que seja difícil de o conceber, que Deus está fora do tempo, fora do princípio e do fim. O tempo é divisível, envolve mudança, sucessão e transformação sucessiva; porque se compõe do passado que já não é, do futuro que ainda não é, e do presente que desliza entre o passado e o futuro; numa palavra, é imperfeito, e portanto repugna à perfeição e imutabilidade de Deus. Donde se conclui que devemos conceber a eternidade divina, como um *presente eterno* onde não há passado nem futuro.

5.º **Imensidade.** — Tudo o que dissemos da eternidade aplica-se também à *imensidade* de Deus. Assim como a eternidade está fora do tempo, assim a imensidade está fora do *espaço*. Deus está em toda a parte, não à maneira dos corpos, que se limitam pela própria extensão, mas como um *espírito* que tudo penetra, ainda os corpos materiais, sem contudo com eles se confundir (por ex.: a alma humana). Se é certo que Deus está em toda a parte, não é menos exacto acrescentar que tudo está nele e por ele existe, segundo as palavras de S. Paulo aos Atenienses: «Nele vivemos, nos movemos e existimos» (*Actos*, XVII, 28).

§ 2.º — ATRIBUTOS DE DEUS POSITIVOS OU MORAIS.

71. — Para conhecermos os *atributos positivos* de Deus, tomamos as faculdades do homem como ponto de partida e elevamo-las a um grau infinito. Ora as faculdades humanas são a inteligência, a vontade e a sensibilidade. Portanto os atributos de Deus serão a *inteligência*, a *vontade* e o *amor*.

1.º **Inteligência.** — A inteligência do homem é limitada, tanto no *modo de conhecer* como no *objecto*. Geralmente falando, só adquire o conhecimento muito lentamente, com dificuldade e por meio do raciocínio. Além disso, está sujeita ao erro, à dúvida, ao esquecimento; e a sua ciência é sempre muito limitada.

A inteligência divina, pelo contrário, é perfeita: — *a)* no *modo de conhecer*. Vê tudo num único acto de *intuição*,

sem recorrer ao raciocínio. — *b)* no *objecto*. A ciência divina estende-se a todo o cognoscível. Deus conhece-se a si mesmo e as suas obras dum modo perfeitíssimo. O passado e o futuro são para Ele um eterno presente.

72. — Objecção. — Presciência divina e liberdade humana. — Se Deus prevê o futuro, a liberdade do homem deixa de existir, porque tudo o que Deus *prevê*, acontece *necessáriamente*.

Refutação. — A conciliação da *presciência divina* com a *liberdade humana* é uma dificuldade mais aparente do que real. — *a)* Expliquemos primeiramente os termos: — **1.** A palavra *presciência* ou *previsão* é imprópria quando se aplica a Deus. Com efeito, já vimos no n.º 70, a propósito da eternidade, que em Deus não há passado nem futuro, mas só um presente eterno. Por conseguinte Deus não *prevê*, *vê*. — **2.** Além disso, dizer que tudo o que Deus prevê acontece *necessàriamente*, também não é expressão exacta. Indubitàvelmente, a ciência de Deus é *infalível*; e o que Deus vê desde toda a eternidade, há-de *com certeza* realizar-se no tempo. Mas não haja ilusões. Acontecerá: — 1) de um *modo necessário*, se se trata de seres privados de razão, e que obedecem às leis físicas da natureza, ou aos impulsos do instinto; 2) de um *modo livre*, se se trata de seres racionais.

b) Mas, ainda na hipótese de que a palavra «*presciência*» seja exacta e se possa admitir na presente questão, é falso que o facto de se prever um acontecimento seja a *causa* desse acontecimento. Se eu prevejo que um cego, que caminha na direcção de um precipício, vai cair e morrer, poderá alguém dizer que a minha previsão foi a causa da queda e morte do cego? Da mesma maneira, a presciência de Deus é eterna e infalível, mas *não é a causa das nossas acções*, antes, é apenas a *consequência* delas.

c) É certo que a imaginação é pouco fiel nas suas representações; mas quando os segredos dum mistério são impenetráveis, devemos seguir o conselho de BOSSUET: segurar fortemente os dois extremos da cadeia — *ciência de Deus e liberdade humana*, — embora não vejamos os elos intermediários que os ligam.

73. — 2.º A vontade de Deus. — A vontade do homem é limitada no *modo de operar* e no *objecto*. Ordinàriamente só consegue os seus fins à custa de grandes esforços e nem sempre faz *tudo* o que deseja. Em Deus, a vontade é *omnipotente:* não conhece o esforço nem o limite. Deus pode fazer tudo o que deseja, mas só pode querer o que é conforme com as luzes da sua inteligência, isto é, o bem. Quanto ao mal, tratando-se do *mal físico*, Deus pode querê-lo como meio para obter um bem maior (n.º 101); se se trata do *mal moral*, nunca o pode querer, mas apenas tolerar, para deixar aos homens a livre eleição dos seus actos, e consequentemente, o mérito ou o demérito.

74. — Objecção. — Mas, dir-se-á, se Deus não pode eleger entre o bem e o mal, não é livre.

Resposta. — Não confundamos a liberdade divina com a humana. O homem pode hesitar entre o bem e o mal, e escolher o mal. Mas isto é imperfeição da liberdade humana, porque a *verdadeira liberdade* consiste na *eleição entre dois bens;* tal é a liberdade divina. Ora como Deus é o Ser infinitamente perfeito, o Bem Supremo, quer-se e ama-se a si mesmo necessàriamente. Portanto a liberdade divina só diz respeito aos *actos externos*, aos que se relacionam com as criaturas. Deus criou o mundo *livremente;* criou tudo o que existe, como podia ter criado o que não existe.

75. — O amor de Deus. — O amor é o movimento da sensibilidade para o bem. Ora, o homem frequentemente se engana acerca do seu objecto; e ainda quando não se engana, nunca é completo o bem que alcança, porque ou se junta o temor de o perder, ou a decepção de o não encontrar tão grande como pensava. Temos de remover de Deus estas imperfeições e os defeitos que acompanham a posse da felicidade. Deus ama as coisas segundo o seu valor. Por conseguinte, ama-se a si infinitamente e ama as criaturas na medida em que reflectem as suas perfeições infinitas. Como a *bondade* provém do amor, Deus prodigaliza benefícios às criaturas: «bonum diffusivum sui». É sob este aspecto que S. João disse que Deus era a caridade, «*Deus caritas est*» (I *João*, IV, 8).

Entre os atributos *morais* de Deus, mencionam-se por vezes a *santidade*, a *justiça* e a *misericórdia*. Se Deus é infinitamente perfeito, evidentemente também é santo, justo e misericordioso em grau infinito; mas, na realidade, estas são antes perfeições de sua vontade do que atributos distintos.

Art. III. — **Personalidade de Deus.**

§ 1.º — Deus é um ser pessoal distinto do mundo.

76. — Os atributos de que falámos acima constituem a *personalidade divina.* Dizer que Deus é ser *pessoal,* equivale a afirmar que é substância individual, distinta das criaturas. Deus é: — *a) substância,* isto é, ser que permanece, e não modo ou fenómeno que passa, nem ser sujeito a contínuas transformações; — *b)* substância *individual,* isto é, Deus pode operar por si mesmo, e os seus actos são-lhe imputáveis como o efeito à causa. — *c)* substância *distinta das criaturas;* doutro modo o mundo e Deus seriam um e o mesmo ser, como pretendem os *panteístas,* dos quais nos ocuparemos no parágrafo seguinte.

A personalidade de Deus deduz-se da sua infinita perfeição. Com efeito, se Deus não fosse um *ser pessoal* (1) e distinto do mundo, também não seria independente. Ora, se não fosse independente, já não seria o Ser infinitamente perfeito.

§ 2.º — O Panteísmo. Refutação.

77. — 1.º **Exposição do Panteísmo.** — Segundo os ***panteístas,*** Deus não é uma personalidade *transcendente* e distinta, mas forma com o mundo uma única realidade; por outras palavras, é *imanente* ao mundo (2). Apoiam-se principalmente neste argumento: Deus, dizem eles, é infinito. Ora, fora do infinito nada pode existir. Logo o mundo é

(1) Usamos aqui a expressão corrente «*ser pessoal*», enquanto se opõe ao sistema panteísta, que confunde Deus com o mundo. Evidentemente não queremos com ela significar que em Deus há apenas uma pessoa. Em rigor a expressão «*ser pessoal*» substituir-se-ia com vantagem por «*substância distinta*».

(2) A palavra *imanente* opõe-se aqui a «*transcendente*». Dizer-se que Deus é transcendente, significa que existe fora do mundo; pelo contrário, se dizemos que é imanente, identificamo-lo com o mundo.

parte integrante de Deus: Deus é tudo o que existe, e tudo o que existe é Deus. Esta é a origem da palavra *panteísta* (do grego «*pan*», tudo, e «*theos*», Deus).

78. — **Divisão do panteísmo.** — Já vimos qual é o princípio geral do panteísmo. Sobre este fundamento comum, a doutrina panteísta reveste várias formas. As principais são duas: o panteísmo naturalista ou materialista, e o panteísmo idealista ou evolucionista.

a) Segundo o *panteísmo naturalista,* Deus e o mundo são duas substâncias incompletas, que se unem como alma e corpo, para formar o mesmo indivíduo. Neste sistema, Deus é a alma do mundo, uma força inerente à natureza, o princípio da vida. Esta doutrina confunde-se com o materialismo, de que já falámos no capítulo precedente (n.º 40). Só se distingue dele por ter conservado o nome de Deus. É, por assim dizer, um ateísmo dissimulado, ou, como diz o P. Gratry, «é o ateísmo, mais uma mentira».

b) O panteísmo idealista de Espinosa (1632-1677) e de Hegel (1754-1831) esteve muito em voga pelas ideias de progresso e evolução que introduziu no sistema. Foi vulgarizado em França por Taine, Renan e Vacherot. No panteísmo evolucionista, Deus é cognominado a «*categoria do ideal*». Quer dizer que de realidade só tem o nome; é um ideal que evolui, que se vai realizando dia a dia e caminha para um progresso indefinido. Portanto, não se pode dizer que Deus existe, mas que se está a formar e a criar pouco a pouco. O mundo é uma evolução necessária da substância divina.

79. — 2.º **Refutação.** — O sistema panteísta vai contra os princípios da razão *(argumento metafísico),* contra o testemunho da consciência *(argumento psicológico),* e é inadmissível pelas funestas consequências que dele resultam para a moral e para a sociedade *(argumento moral).*

a) **Argumento metafísico.** — O panteísmo opõe-se ao princípio de contradição: é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. Ora o panteísmo, identificando Deus com o mundo, supõe que o necessário e o contingente,

o infinito e o finito, o espírito e a matéria, o eu e o não-eu, a verdade e o erro, a luz e as trevas são uma e a mesma coisa, isto é, identifica os contrários, o que é absurdo.

b) **Argumento psicológico.** — O panteísmo contradiz o testemunho da consciência. Todos estamos convencidos de que somos indivíduos distintos uns dos outros, e não modos de ser ou acidentes da mesma substância: o eu é inconfundível com o não-eu. Também não temos a impressão de ser parcelas da divindade: as nossas imperfeições, misérias e enfermidades chamam-nos suficientemente a atenção para a realidade das coisas.

c) **Argumento moral.** — As consequências do panteísmo são funestas para a moral e para a sociedade. Se fazemos parte da substância divina, do Ser necessário e perfeito, deixa de existir a liberdade e a responsabilidade, e a moral perde o seu fundamento, que a sociedade é incapaz de substituir. Com efeito, se tudo é Deus, tudo é bom, todos os acontecimentos são evolução da substância divina e, por conseguinte, deixam de existir a virtude e o vício, o direito e a violência, o mérito e o demérito; tudo se valoriza, tudo é venerando e sagrado.

80. Objecção. O mundo, dizem os panteístas, deve ser parte integrante do infinito, sob pena de o infinito ter limites, o que é contraditório.

Resposta. *a)* O panteísmo de modo algum resolve a dificuldade; porque se os seres particulares e finitos fizessem parte da divindade, se fossem modos da substância divina, Deus deixaria de ser infinito, pois os seres finitos são imperfeitos e contingentes e, como tais, não podem formar o infinito, por mais que se multipliquem.

b) Mais ainda; a objecção panteísta assenta num falso conceito do infinito. Não se deve confundir *infinito* com *totalidade*. O infinito não é uma colecção infinita de seres, mas a *plenitude do ser;* não é uma soma, um total, mas a perfeição infinita, a substância transcendente. As perfeições, que se encontram nos outros seres, não diminuem a per-

feição do Ser infinito, assim como a ciência do professor não aumenta nem diminui, à medida que os alunos dela participam; nem antes nem depois há mais ciência, mas sòmente mais sábios.

Por conseguinte, a *criação,* considerada pelos panteístas como impossível porque limitaria o infinito, nada ajuntou à perfeição de Deus. Temos sòmente, a mais, seres segundos, imperfeitos, numa palavra, seres finitos; o Ser Infinito permaneceu o mesmo. A coexistência do finito e do infinito não é portanto contraditória, porque *não são da mesma ordem.*

Bibliografia. — Os autores do capítulo precedente.

CAPÍTULO III. — ACÇÃO DE DEUS.

ACÇÃO DE DEUS.

- 1.º **Criação.**
  - A. *Origem do mundo.*
    - a) *Erros.*
      - 1. Dualismo.
      - 2. Panteísmo.
    - b) *Criação.*
      - 1. Definição.
      - 2. Possibilidade.
      - 3. Necessidade.
  - B. *Origem da vida.*
    - a) *Criação.*
      - 1. directa.
      - 2. indirecta.
    - b) *Geração espontânea.*
      - 1. Hipótese antiga.
      - 2. Não verificada pela ciência.
      - 3. Admissível, se toma Deus como fundamento.
  - C. *Origem das espécies.*
    - d) *Fixismo.*
      - 1. Criação directa das espécies.
      - 2. Sua fixidez.
    - b) *Evolucionismo.*
      - 1. Explica tudo pela evolução.
      - 2. Transformação das espécies (transformismo).
      - 3. Sistemas de Lamarck e Darwin.
      - 4. As duas escolas.
        - 1) materialista.
        - 2) espiritualista.
- 2.º **Providência.**
  - A. *Noção.*
  - B. *Existência.*
    - a) Adversários.
    - b) Provas.
      - 1. a priori.
      - 2. a posteriori.
  - C. *Modo.*
    - a) Objecto.
      - 1. Providência geral.
      - 2. Providência especial.
    - b) Maneira.
      - 1. Leis gerais.
      - 2. Intervenções particulares.
  - D. *Objecções tiradas.*
    - a) da natureza divina.
    - b) da liberdade humana.
    - c) *da existência do mal.*
      - 1. metafísico.
      - 2. físico.
      - 3. moral.

DESENVOLVIMENTO

81. — Divisão do capítulo. — Depois de ter demonstrado a existência de Deus e a sua natureza, vejamos qual a sua *acção*, ou quais as suas *relações* com o mundo. Como ficou provado, Deus é a causa primeira de tudo o que existe. Aprofundemos mais este assunto e indaguemos: 1.° Se Deus *criou* o mundo, ou o *formou da sua própria substância;* 2.° Como o *governa.*

Art. I. — **A criação.**

Dividamos este artigo em três parágrafos: 1.° A origem do mundo. 2.° A origem da vida. 3.° A origem das espécies.

§ 1.° — Origem do mundo.

82. — 1.° Erros acerca da origem do mundo. — A origem do mundo só se pode explicar de três modos: — *a)* **A matéria é eterna, necessária e independente de Deus**; neste caso Deus seria apenas o ordenador do mundo: tese *dualista.* — *b)* O mundo emanou da substância divina, isto é, Deus formou o mundo da sua própria substância: tese *panteísta.* Modernamente, com o nome de *panteísmo evolucionista* (n.° 78), afirmam que Deus é o mundo em evolução. — *c)* O mundo foi criado do nada por Deus: tese *teísta.*

Sòmente a última tese se pode admitir. As duas primeiras são dois erros. — *a)* O *dualismo,* pelo facto de afirmar que a matéria é um ser necessário e independente, supõe a existência de duas divindades. Ora, como vimos (n.° 70), Deus é o Ser infinito, e não podem existir dois ser infinitos, porque mùtuamente se limitariam [1]. — *b)* O *panteísmo* foi igualmente refutado no capítulo precedente (n.° 79). A teoria

(1) Mencionemos também o *dualismo maniqueu,* segundo o qual, há dois princípios: um bom, fonte de todo o bem, que é o espírito, e outro mau, fonte de todo o mal, que é a natureza. O bem e o mal, que vemos no mundo, explicam-se pela luta eterna destes dois princípios.

da emanação é contraditória. Como se explica que uma substância, que teve a sua origem no infinito, não possua os atributos da substância donde emanou? Como poderia a substância necessária e infinita tornar-se contingente e finita? Seria necessário supor que uma parte da substância divina perdeu as suas propriedades, ao desprender-se da substância comum; o que é contraditório num ser imutável e simples.

83. — 2.º **A Criação.** — A. **Definição.** — *Criar* é tirar uma coisa do nada. Na *criação do mundo*, portanto, Deus tirou o mundo do nada, e não da sua substância, nem de outra matéria preexistente.

B. **Possibilidade.** — Mas *será possível a criação?* Objectam que do nada, nada se faz. «*Ex nihilo nihil fit*». Este axioma é verdadeiro se significa que o nada não pode ser causa; que, se não existe, nada pode operar; bem como na hipótese dum nada absoluto, isto é, de Deus não existir. Mas é falso no sentido de que é impossível a existência de um ser, do qual antes nada existia [1].

Este facto não é contraditório nem impossível. O conceito de criação também pode encontrar analogias nas causas segundas. Ainda que nenhum ser criado possui o poder de criar outras substâncias, contudo pode dar origem a novos acidentes ou produzir novas substâncias. Assim, a inteligência produz o pensamento, e a vontade as volições. O químico, por meio da análise e síntese, produz substâncias novas (por ex., a água, com o oxigénio e o hidrogénio). Não devemos, pois, recusar a Deus omnipotente um poder, que o homem tem, ainda que em grau mais reduzido.

C. **Necessidade.** — A criação não só é possível, mas também necessária; porque, como vimos, os dois sistemas,

---

(1) Do que fica dito, é fácil compreender o verdadeiro sentido da expressão «tirar do nada». Entre o nada e o objecto criado não há relação alguma de causa e de efeito; também não são dois termos de uma evolução, pois a relação que há entre eles é apenas mental. Portanto tirar do nada significa a passagem do não ser ao ser, de modo que entre o primeiro e o segundo há sòmente a relação que existe entre dois instantes diversos.

dualista e panteísta, são inadmissíveis. Logo, a criação é a única explicação possível da origem do mundo (1).

A única dificuldade, que o *problema* da criação apresenta à nossa inteligência, diz respeito ao *modo como* o mundo foi formado. Remetemos o leitor para a nossa obra *Doutrina Católica* (n.º 55-57), onde encontrará as respostas que a Fé e a Ciência dão sobre o assunto.

§ 2.º — Origem da vida.

84. — Os sábios são unânimes em admitir que houve um tempo em que na terra não existia a vida. *A hipótese de Laplace*, para explicar a formação do mundo, supõe que a terra passou por um período de incandescência, incompatível com a vida. Nesse caso, como é que a vida começou no mundo? Há apenas duas hipóteses possíveis: a *criação* ou a *geração espontânea* (2).

85. — 1.º Criação. — Segundo esta hipótese, os primeiros seres vivos podiam ser criados por Deus de duas maneiras: — *a)* Ou Deus interveio directamente, por um acto de sua omnipotência, e fez aparecer os primeiros seres vivos, logo que na terra houve condições favoráveis à vida, e neste caso a *criação* foi *directa*; — *b)* ou Deus depositou na matéria, logo desde a sua origem, os germes ou forças capazes de produzir os primeiros organismos, quando chegou o momento favorável ao seu desenvolvimento: *criação indirecta*. Esta segunda hipótese é pouco verosímil, porque é difícil de explicar como teriam podido resistir às elevadíssimas temperaturas por que a terra passou no período de incandescência.

86. — 2.º Geração espontânea. — Chama-se *geração espontânea* ou *heterogénea* (do grego *heteros*, outro, e *genos*,

(1) Poderíamos aqui observar que a ciência não tem argumento algum para opor ao dogma da criação, porque esta não pode ser objecto da experiência científica, e em si nada tem que contradiga os factos comprovados pela ciência.

(2) De facto, é inútil recorrer a uma terceira hipótese como a do *panspermismo interastral*, segundo a qual, a terra teria sido semeada de germes descidos dos espaços interplanetários, quando começou a resfriar. Esta explicação só faz retardar a solução da dificuldade, porque deveria explicar as condições em que se encontravam esses germes nos outros astros e qual a sua origem.

raça) o nascimento dum ser vivo, não de germes preexistentes, mas sòmente das reacções físico-químicas da matéria. Que havemos de pensar acerca do *valor científico* e *filosófico* desta hipótese?

A. — **Cientìficamente,** esta hipótese não é nova. Aristóteles julgava que o mundo estava cheio de almas e vidas, e trazia em si os germes dos seres. Virgílio nas *Geórgicas* (Liv. IV) descreve o nascimento dum enxame de abelhas, que saem das entranhas dum toiro morto. Lucrécio *(De rerum natura,* liv. V, v. 794-795) diz «que se vêem sair da terra animais produzidos pela chuva e pelos vapores cálidos do sol». Ovídio *(Metamorfoses,* I, 416-438) faz sair os animais dos sedimentos lodosos que o dilúvio deixou. Van Helmont, ainda no século XVI, ensinava o meio de produzir ratos espontâneamente. Outros faziam receitas para obter rãs e enguias.

A hipótese da heterogenia foi muito seguida até ao século XVIII, mas não era geralmente utilizada em sentido ateu, como o prova o facto de alguns *SS. Padres* (S. Agostinho) e mais tarde, alguns escolásticos (S. Alberto Magno e S. Tomás) julgarem que todos os seres vivos tinham sido criados em potência e em seus germes, logo no primeiro instante da Criação, e que Deus tinha conferido à matéria o poder de se organizar sob a acção das forças terrestres ou influências astrais. *Entendida neste sentido, a geração espontânea seria uma criação indirecta.*

Em meados do século XIX esta hipótese tomou outro aspecto. A escola *materialista* ou *monista* (Vogt, Buchner, Haeckel) considerou-a desde então como o *único meio de prescindir de Deus.* Com efeito, se admitirmos que a matéria é eterna e dotada duma força capaz de produzir a vida, e que os primeiros seres vivos puderam desenvolver-se e organizar-se formando pouco a pouco as espécies; se, como se exprime Haeckel, «desde a queda duma pedra até ao pensamento do homem, tudo no universo se reduz ao movimento dos átomos», então será lícito afirmar, com Karl Vogt, que «Deus é um limite que recua à medida que a ciência avança».

Portanto, o *primeiro problema* que os adversários deveriam resolver, era provar que a *vida pode vir da matéria.* Várias vezes julgaram os heterogenistas ter achado a verda-

deira solução. Mas as *experiências de Pasteur* (1859-1865) frustraram-lhes as esperanças. O notável sábio, POUCHET, pretendeu negar a existência de germes na atmosfera e que tinha obtido infusórios por geração espontânea numa matéria em putrefacção. PASTEUR, ao contrário, demonstrou: — 1. que o ar contém em suspensão corpúsculos organizados semelhantes a germes; — 2. que, se tivermos o cuidado de os eliminar, nunca obteremos produção de infusórios. — 3. que os infusórios se podem obter ou não, conforme se introduzirem ou suprimirem germes obtidos pelo primeiro método.

Os partidários da geração espontânea não se deram ainda por vencidos perante as conclusões de PASTEUR. Mudaram de táctica, e objectaram que os seres unicelulares, revelados pelo microscópio, não representam o primeiro germe da vida, mas são já o termo dum largo período de evolução e aperfeiçoamento; que a vida originàriamente apareceu sob a forma de organismos muito mais rudimentares que os micróbios, e que os primeiros seres vivos eram intermediários entre estes últimos e as moléculas químicas.

Em 1868, julgaram ter descoberto a célebre *monera* ([1]) *primitiva*. Foi encontrada no fundo do mar uma matéria gelatinosa parecida com um *protoplasma* ([2]) informe. HAECKEL julgou que tinha encontrado um tipo elementar do ser vivente, saído da matéria inerte. HUXLEY deu-lhe então o nome de *Bathybius* (isto é, que vive na profundidade).

Contudo, foi efémera a satisfação no campo materialista, porque a crítica científica não tardou em demonstrar que o *Bathybius* não era verdadeiro protoplasma dotado de vida, mas «uma acumulação de mucosidades, que as esponjas e certos zoófitos segregam, quando os seus *tecidos* estão em contacto com os instrumentos de pesca» (MILNE EDWARDS).

---

(1) *Monera*, na teoria monista, é o organismo mais simples que podemos conhecer, uma parcela de protoplasma sem núcleo. — A *célula* compõe-se de núcleo, que ocupa o centro, de *protoplasma*, que o envolve, formado por um conjunto de filamentos imersos num líquido bastante denso. É um organismo mais complicado do que a monera. — Acima dos organismos *unicelulares* (formados duma só célula), como os micróbios, há outros *pluricelulares*, compostos dum número incalculável de células, de diferentes espécies. Um conjunto de células semelhantes forma o *tecido*: tecido nervoso, tecido musmular, etc. ...

(2) O *protoplasma* (do gr. «*prôtos*», primeiro e «*plassein*», formar) designa, segundo a etimologia do termo, o organismo primitivo, a forma primeira do ser vivo.

Ainda mesmo admitindo que o *Bathybius* fosse uma monera dotada de todas as propriedades vitais, seria preciso provar que se formou por geração espontânea.

Mas, disseram então os materialistas, se a natureza se nega a dar-nos exemplos de geração espontânea, por que não havemos de tentar, por *meios químicos*, a produção de organismos elementares idênticos à monera?

A ciência descobriu que a matéria do ser vivo nada tem de especial, pois todos os seres vivos se compõem de hidrogénio, oxigénio, azoto, carbono e, em menores proporções, fósforo, ferro, enxofre, etc.. Por outro lado, BERTHELOT chegou a reconstituir artificialmente os açúcares, os éteres e os álcoois, relacionando assim a química orgânica com a mineral. Mas se a matéria viva é redutível à inorgânica, porque não será possível, só pelos processos de laboratório, criar matérias que antes se consideravam como o efeito da actividade vital? Não serão suficientes as *forças físico-químicas* para explicar a vida vegetativa? Dentre as várias tentativas que se fizeram neste sentido, só falaremos das duas mais célebres que tiveram um triste resultado.

a) *Os radióbios de Burke.* Em 1905, um físico inglês, ainda jovem, J. Burke, julgou que tinha produzido, por meio do rádio, organismos [illegible] iguais aos primitivos, a que chamou *radióbios*, isto é, criados pela virtude omnipotente do rádio. Eis como fez as experiências: Meteu, em três balões de vidro, caldo de cultura, quer dizer, uma mistura de substâncias orgânicas para auxiliar o desenvolvimento dos [illegible]. Depois de esterilizar cuidadosamente o caldo de cultura, ajuntou brometo de rádio ao primeiro balão, cloreto de rádio ao segundo, ao terceiro nada introduziu, porque havia de ser o balão de prova. Depois de alguns dias, notou que os dois balões, onde tinha introduzido os compostos de rádio, apresentavam à superfície do líquido uma camada em tudo semelhante a uma cultura de micróbios; ao passo que o balão de prova permanecia inalterável. Nestes produtos do rádio ou *radióbios*, Burke julgou ver microrganismos como os que deviam ter aparecido, quando no mundo começou a vida. Mas em breve reconheceu que se enganara, tomando por seres vivos o que da vida só tinha as aparências, e que os seus radióbios eram apenas bolhas gasosas formadas pela decomposição da água da gelatina sob a influência do rádio.

b) Nos fins de 1906, ESTÊVÃO LEDUC, professor da Escola Médica de Nantes, comunicou à Academia das Ciências que acabava de descobrir «células artificiais, que realizavam a maioria das funções vitais». Consistia a experiência em semear grânulos de sulfato de cobre numa massa gelatinosa de ferrocianeto de potássio, açúcar, sal e água. Em pouco tempo os grânulos entumeciam como sementes e cresciam como

plantas. Leduc concluía que deste modo tinha produzido a vida sem germes. Foi porém prematura a sua conclusão, porque depressa lhe fizeram ver que tinha realizado, não a geração espontânea dum ser vivo, mas um fenómeno conhecido em física pelo nome de *osmose*. Quando dois líquidos se encontram separados por uma membrana porosa, um deles pode passar para o outro e aumentá-lo indefinidamente, o que dá a este último a aparência de aumentar e crescer à semelhança do vegetal. Leduc tinha pois produzido uma falsificação da vida, «un calembour de la vie» como lhe chamaram d'Arsonval e Bonnier, membros do Instituto.

Posteriormente fizeram-se outras muitas tentativas para produzir a vida com idênticos resultados.

A ciência experimental até hoje ainda não deu mais um passo. As experiências de Pasteur ficam de pé: «*o ser vivente provém doutro vivente*». Se os laboratórios não puderam criar a vida, quer dizer que entre a matéria inorgânica e a vivente existe provàvelmente uma barreira insuperável.

B. — **Filosòficamente** que diremos da geração espontânea? No estado actual da ciência, todas as experiências demonstraram que não existe. Teremos o direito de concluir que nunca existiu, ou que é impossível? Ambas as conclusões seriam temerárias. Se afirmamos que *ela nunca existiu*, porque no caso contrário ainda agora existiria, — as leis da natureza são imutáveis, e a matéria certamente ainda não perdeu a sua energia, — poderão responder-nos que faltam actualmente as condições requeridas que havia no passado. E se a julgamos *impossível* porque os adversários são incapazes de a comprovar, poder-nos-ão responder que também a criação é impossível, visto que também nós não podemos prová-la com a experiência (1).

Para os apologistas católicos é indiferente uma ou outra. Afirmam sòmente que se a vida começou por geração espontânea, foi porque Deus dotara a matéria de forças capazes de a produzir. *Directa* ou *indirectamente, temos sempre de recorrer* à criação. Podemos portanto concluir com o mate-

---

(1) «Verdadeiramente nenhuma das duas teses pode aduzir a autoridade da experiência. Ambas são inverificáveis; a primeira, porque a ciência ainda não avançou um passo na síntese química duma substância viva, a segunda, porque é impossível imaginar um modo de provar experimentalmente a impossibilidade dum facto». (H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*).

rialista WIRCHOW: «não são os teólogos que rejeitam a geração espontânea, mas sim os sábios».

§ 3.° — ORIGEM DAS ESPÉCIES. FIXISMO OU EVOLUCIONISMO.

87. — Qualquer que seja a *sua origem*, a vida aparece-nos sob diversas formas desde as mais simples até às mais complexas. Tanto no reino vegetal como no animal, vemos que desde a alga unicelular ao carvalho, e do infusório ao mamífero, há infinitas variedades e espécies numerosas. *Donde provêm estas espécies?* Foi cada uma criada por Deus separadamente, ou tiveram todas uma origem comum, o mesmo protoplasma que pouco a pouco evolucionou? Tais são as duas hipóteses possíveis na *questão da origem das espécies*. Chamam-se: 1.° o *fixismo* e 2.° o *evolucionismo*.

88. — 1.° **Fixismo.** — Segundo esta hipótese, as espécies foram criadas por Deus como agora existem; ou, pelo menos, provêm de germes directamente criados por Deus em número igual às espécies que germinaram, quando encontraram condições favoráveis. Seja como for, as espécies possuem a *característica* da *fixidez*, e portanto são incapazes de produzir novas espécies por evolução. Defendem esta hipótese a maioria dos antigos apologistas e também célebres naturalistas como CUVIER, DE QUATREFAGES, AGASSIZ, FLOURENS, FAIVRE, HÉBERT, BLANCHARD, DE NADAILLAC, etc.. Veremos adiante os argumentos que opõem ao evolucionismo.

89. — 2.° **Evolucionismo.** — O evolucionismo é um vasto sistema que explica a origem das coisas pela *evolução*. Segundo esta teoria, tudo evoluciona: a matéria, a vida, o pensamento. A matéria pela força da evolução passou do estado de massa confusa e caótica ao estado de mundo organizado e habitável *(teoria de Laplace)*. A evolução da vida deu origem às espécies, e a do pensamento explica todos os progressos do homem no campo das letras, ciências e artes (1).

(1) A *evolução* não é ideia nova; encontramo-la nos filósofos gregos (*Escola Jónica, Estóica* e de *Alexandria*), em alguns dos SS. Padres (S. GREGÓRIO NICENO, S. HILÁRIO, S. AMBRÓSIO e S. AGOSTINHO), nos escolásticos

90. — Transformismo. — O evolucionismo, *aplicado às espécies*, toma o nome de *transformismo*. Como o termo indica, o transformismo ensina que as espécies provêm umas das outras por sucessivas transformações, e que têm um tronco comum. Mas de que modo se operaram estas transformações? O problema foi resolvido de modo diverso pelos dois *sistemas* chamados *Lamarquismo* e *Darwinismo* (1).

91. — A. O Lamarquismo. — Segundo LAMARCK (1744-1829), que pode considerar-se o pai do transformismo, são três os factores que explicam a passagem duma espécie a outra: o meio, a hereditariedade e o tempo. O *meio*, que compreende o clima, a luz, a temperatura, a alimentação, etc., é o factor principal. O meio obriga o organismo a adaptar-se às condições em que se encontra, cria-lhes novas necessidades e estas criam os órgãos, os quais são depois transmitidos por *hereditariedade*. Como estas transformações só se efectuam lenta e progressivamente, o *tempo* é um factor indispensável.

92. — B. O Darwinismo. — Segundo DARWIN (1809-1882), há outro factor mais importante, que explica as transformações das espécies. É a *selecção natural*. Se o homem pode melhorar as espécies vegetais ou animais pela *selecção artificial*, por que é que a natureza, disse DARWIN, não poderá fazer outro tanto? Fundado nesta ideia, o naturalista inglês procurou a razão de ser da selecção natural e julgou encontrá-la na *concorrência vital*. A natureza produz nos mesmos meios mais indivíduos do que pode alimentar. Daí, a *luta pela vida (strugle for life)*, em que os mais fracos sucumbem e só os mais fortes sobrevivem. A lei da hereditarie-

---

(S. ALBERTO MAGNO e S. TOMÁS). Entre os modernos, BACON, PASCAL e LEIBNIZ são mais ou menos evolucionistas; TURGOT e CONDORCET defendem a ideia de progresso, muito próxima da ideia de evolução. H. SPENCER fez larga síntese do evolucionismo, considerando a evolução como a lei geral que rege o mundo.

(1) Não se deve confundir o *transformismo*, teoria geral que afirma a transformação das espécies, com os sistemas particulares de LAMARCK e DARWIN que pretendem explicar o *modo como* se deu a evolução e indicar as *causas* que *determinaram as transformações*.

dade explica o resto [1]. Deste modo, Darwin ajunta à influência do meio e à hereditariedade a *selecção natural*, isto e, *a sobrevivência do mais forte na luta pela vida.*

93. — Argumentos transformistas. — Afirmam os evolucionistas que podem *provar cientìficamente, pelo estudo do passado e do presente,* que as espécies não são *fixas* nem foram criadas como são actualmente, mas provêm dum *tronco comum,* ou ao menos dum número muito restrito de ascendentes.

A. **A história do passado** é o argumento mais sólido a favor desta hipótese, visto que um dos factores essenciais da evolução das espécies é o *tempo.* Dizem os transformistas que os *paleontólogos,* ao estudar os *fósseis* [2] encontrados nas camadas da terra, notaram: — 1. *que há grande diferença entre as actuais espécies e as antigas.* Estas sofreram, no decurso dos tempos, numerosas modificações e, pór conseguinte, não são fixas nem foram criadas como são actualmente; — 2. que *as espécies não apareceram todas ao mesmo tempo* e que o seu *número* vai aumentando progressivamente até às camadas superiores da terra. Esta sucessiva aparição das espécies e o seu *número* sempre crescente são sinais evidentes de que descendem umas das outras; doutro modo teríamos de supor que Deus está incessantemente retocando a sua obra, modificando as antigas espécies e juntando-lhes traços insignificantes para constituir espécies novas.

B. **Ao presente,** os evolucionistas apelam sobretudo para os dados das duas ciências: a *anatomia* e a *biologia.* — *a)* Pela *anatomia,* dizem eles, vemos que há *semelhança* entre os órgãos e os ossos das diferentes espécies: assim a perna do leão, a da tartaruga, a barbatana da baleia, a asa

(1) Segundo o darwinismo, os que sobrevivem transmitem aos descendentes os caracteres adquiridos; porém o *neo-darwinismo* (WEISSMANN) só admite a hereditariedade para os caracteres inatos.

(2) Os *fósseis* (do latim *fossilis,* extraído da terra) são restos petrificados de plantas e animais, que se encontram nas camadas geológicas. São como testemunhos das diferentes fases da terra e permitem-nos reconstituir os estados por que passou.

do morcego e o braço do homem têm os mesmos ossos semelhantemente dispostos, diferindo apenas nas dimensões. Ora, não será esta semelhança uma prova evidente de *descendência comum?* — *b)* Por outro lado, a *biologia* pode ainda hoje mostrar-nos *seres em via de evolução,* verdadeiras criações de espécie pela cultura.

Os evolucionistas alegam também que há dois factos inexplicáveis na hipótese fixista:

1. A *existência*, em muitos animais, de *órgãos rudimentares* tão pouco desenvolvidos que são de todo inúteis, por ex.: os dentes fetais da baleia, as asas do avestruz, impróprias para o voo, os lobos dos pulmões das serpentes, etc.. Na hipótese fixista, deveria dizer-se que Deus fez uma obra inútil, criando rudimentos de órgãos. Os evolucionistas, pelo contrário, vêem nisso uma prova de descendência comum: estes órgãos atrofiados pela falta de uso, lembram o progenitor comum de quem são como que a marca.

2. *A história do desenvolvimento individual* que a embriologia nos manifesta. Segundo Haeckel e a escola transformista, a *ontogénese* (desenvolvimento do indivíduo) *é* a produção a largos traços da *filogénese* (desenvolvimento da espécie); por outras palavras, cada indivíduo repete sumàriamente, no decurso da sua formação, todas as fases por que passou a espécie. Os transformistas objectam aos fixistas que a passagem dum ser pelas formas inferiores à sua espécie é incompreensível na sua hipótese, enquanto que na deles a explicação é muito simples, visto que a evolução individual é, por assim dizer, a reprodução abreviada da evolução da espécie.

94. — Argumentos fixistas. — Os fixistas, pelo contrário, pensam que a teoria evolucionista não tem qualquer *fundamento científico, tanto no passado como no presente,* que as transformações alegadas não são tais que possam constituir espécies novas, mas tão sòmente *raças* ou *variedades* dentro da mesma espécie.

A. **A história do passado**, não só não apoia a tese transformista, mas até a enfraquece. Os paleontólogos não encontraram *formas de transição,* porque não existem, e tiveram de reconhecer que muitas vezes, nas camadas geológicas, *aparecem bruscamente espécies novas sem as formas de transição.* Déperet demonstrou na *sistemática* (ciência que trata da classificação dos seres) que as séries de mamíferos fósseis apresentavam-se como ramos paralelos, absolutamente independentes uns dos outros, sem laço algum que

os possa unir à sua origem, *o que é sinal evidente de não terem progenitor comum.*

Por outro lado, os paleontólogos não tardaram em reconhecer que a evolução real, estabelecida segundo os exemplares recolhidos, não se tinha efectuado como quer a teoria transformista, isto é, passando do simples para o complexo. A famosa *selecção natural*, invocada por DARWIN, está em contradição com os factos: mais de uma vez sobreviveram os mais fracos e desapareceram os mais fortes (por ex: os répteis gigantescos das camadas secundárias).

B. Ao presente, nem a *anatomia*, nem a *biologia* dão argumentos sólidos e certos em favor do transformismo. — *a)* A conclusão da *anatomia*, baseada na *semelhança que há entre os órgãos das diferentes espécies*, provém do exame superficial das coisas. O eminente professor de histologia de Montpellier, VIALETON, provou isto mesmo, numa obra muito notável (1).

Se examinamos atentamente os ossos, vemos que apresenta cada um estrutura particular, que tem a sua natureza própria, adaptada às condições de existência, e que os organismos, uma vez formados, são como sistemas fechados que não sofrem modificações profundas; o que prova claramente que *é impossível a passagem duma espécie à outra.*

b) Em biologia, o melhor argumento dos fixistas é a *infecundidade entre as espécies*, ainda as mais próximas. Devendo as espécies, segundo os transformistas, ser dotadas da maior plasticidade ou aptidão para evolucionar, não se compreende que sejam estéreis quando se cruzam, ou que tenham apenas uma fecundidade muito limitada. Donde concluem os fixistas que as espécies são *imutáveis* e constituem essências distintas com repugnância a juntar-se. Além disso, a permanência das formas orgânicas durante grandes períodos é atestada pela história. As espécies descritas por ARISTÓTELES ainda não variaram até hoje, e muitas das

---

(1) *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes, critique morfologique du transformisme.*

actuais são inteiramente semelhantes às que aparecem nos terrenos terciários [1].

1. Os *órgãos rudimentares* tanto são a favor como contra a tese transformista. «A aparência morfológica, diz o professor Rabaud (*Revue Générale des Sciences*, 1923) não é suficiente para podermos afirmar que a razão de ser dos órgãos *rudimentares* seja apenas um estado avito».

2. O argumento baseado no *desenvolvimento individual* também não tem valor. «Verdadeiramente, escreve o professor Brachet de Bruxelas (*Revue Générale des Sciences*, 1915) apesar de transformista convicto, a ontogénese não é de modo algum uma recapitulação da filogénese». E noutro lugar: «Tem-se abusado muito da embriologia histórica... Está demonstrado que não serve para o fim que os seus fundadores tinham em vista».

95. — Conclusão. — 1. Actualmente, todos são unânimes em reconhecer que o transformismo dentro de certos limites bastante restritos parece sòlidamente comprovado; mas a sua pretensão de querer explicar a *formação das espécies pela evolução* lenta e gradual de um só ou de poucos tipos não se funda em nenhum argumento sólido.

2. Notemos, além disso, que *a Igreja só condena os evolucionistas materialistas*, isto é, os que fazem da evolução máquina de guerra contra a religião, os que, para prescindir de Deus, se vangloriam de tudo explicar com esta tríplice fórmula: eternidade da matéria (n.º 40), geração espontânea sem intervenção sobrenatural (n.º 86) e formação das espécies segundo as leis da evolução.

Já não sucede o mesmo com os *evolucionistas espiritualistas*. O fixismo, dizem eles com razão, não é um dogma da religião católica; *podemos ser ao mesmo tempo evolucionistas* e *criacionistas*. A formação das espécies, por meio de um desenvolvimento regular segundo as leis do Criador, não é menos gloriosa para Deus, uma vez que O suponhamos na origem do mundo, da vida e da alma humana.

---

(1) Os fixistas podem ainda arguir contra os evolucionistas baseando-se em *princípios filosóficos*. O menos não pode conter o mais, ou por outras palavras, ninguém dá o que não tem; por conseguinte, uma espécie por si mesma não pode produzir outra espécie superior. A evolução poderá desenvolver, mas não criar qualidades novas.

Art. II. — **Providência.**

§ 1.º — A PROVIDÊNCIA. NOÇÃO. EXISTÊNCIA. MODO.

96. — 1.º Noção. — A *Providência* (lat. *providere*, prover) é a acção pela qual Deus conserva e governa o mundo que tirou do nada, dirigindo todos os seres ao fim que a sua sabedoria fixou.

97. — 2.º Existência. — A. Adversários. — Negaram a providência: — *a)* **Aristóteles.** Não admite que o ser perfeito possa, sem se rebaixar, ocupar-se dos seres imperfeitos. — *b)* os *fatalistas* (lat. *fatum*, destino). Supõem o mundo sujeito a um Destino inexorável, que regulou irrevogàvelmente todos os acontecimentos sem deixar lugar à liberdade (n.º 114); — *c)* os *deístas* e os *racionalistas* [1]. Defendem que o mundo, uma vez criado, se conserva a si mesmo, só por suas próprias leis independentemente de Deus. — *d)* os *pessimistas*, para os quais tudo o que há no mundo é mau.

B. **Provas.** — *a) A priori.* — A existência da Providência deduz-se da natureza dos seres criados e dos atributos de Deus. — 1. *Da natureza dos seres criados.* As criaturas são sempre contingentes: não têm em si a razão de ser, e por isso sempre dependem do Criador. Aquele que as criou tem portanto de conservá-las na existência. — 2. Dos *atributos de Deus* e, em particular, da sabedoria, do poder e da bondade. Da *sabedoria*, que, depois de ter criado o mundo, deve conservar-lhe a ordem; do *poder*, que pode executar todos os planos concebidos pela sabedoria; da *bondade*, a que Deus faltaria, se não se interessasse pelas suas criaturas.

b) A posteriori. A ordem do mundo revela-nos a existência da Providência. — 1. *A ordem física.* A ordem e a harmonia, que brilham em todos os seres, provam que

---

(1) Por *deístas* entendemos aqui os que admitem a existência de Deus e da religião natural, mas negam a revelação e a Providência. — Os *racionalistas* rejeitam também a revelação e admitem sòmente as verdades que a razão pode demonstrar.

a causa inteligente, criadora e ordenadora do mundo, continua a conservá-lo e a dirigi-lo. — 2. *A ordem moral.* Deus não só governa o mundo físico, mas também a vontade do homem, dando-lhe a conhecer a lei moral pela voz da consciência. — 3. *A ordem social.* A história da humanidade dá-nos testemunho da acção da Providência. Apesar das paixões e do egoísmo que fazem e desfazem impérios, as sociedades seguem uma lei de progresso: progresso material e económico, progresso científico e moral. Ora, este facto é difícil de explicar, se não se admite uma inteligência superior, que coordene os esforços, tire o bem do mal e prossiga a realização do seu plano.

c) Consentimento universal. Em todos os tempos os povos creram na Providência. Provam-no evidentemente as preces e os sacrifícios usados em todos os países; as invocações da divindade, os actos de dependência e submissão, para obter favores e afastar calamidades, não teriam razão de ser se não houvesse a crença num ser supremo, que *pode intervir* na marcha dos acontecimentos.

98. — 3.º **Modo.** — A Providência existe; mas *como* governa o mundo? Qual é o *objecto* e o *modo* do governo de Deus?

a) **Objecto.** — São todos os seres em geral e cada um em particular. Há, pois, uma Providência *geral* que vela pela harmonia do universo, e uma Providência *especial* que se ocupa de cada ser em particular, desde o maior ao mais pequeno. Entre todas as criaturas, o homem é objecto de solicitude mais vigilante, por ser ente moral chamado a um destino mais elevado. Demonstrá-lo-emos pela história quando estudarmos a revelação cristã. (BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*).

b) **Modo.** — Podemos dizer que a Providência exerce a sua acção de dois *modos:* pela promulgação de leis gerais e por intervenções particulares.

1. *Por leis gerais:* leis *físicas,* segundo as quais, as causas segundas produzem os mesmos efeitos com a inflexível regularidade que constitui a ordem do mundo; leis

morais, para os seres dotados de liberdade, prescrevendo o bem e proibindo o mal.

2. Por *intervenções particulares*. Se as leis gerais são a maneira ordinária do governo de Deus, é evidente que, pode derrogar as leis, Aquele que as fez e de facto as derroga quando julga conveniente. Assim a graça, o milagre e a profecia são intervenções que superam as forças e a ordem da natureza. Mas, nem por isso são uma correcção do plano providencial; pois tanto as leis como as excepções foram já previstas desde toda a eternidade. Mais ainda; as derrogações das leis são o modo mais sublime de Deus nos revelar a sua acção e falar aos homens.

§ 2.º — Objecções contra a Providência.

99. — Contra a *Providência* costumam propor-se três espécies de objecções. A primeira baseia-se na natureza de Deus; a segunda, na dificuldade de conciliar o governo divino com a liberdade humana; e a terceira, na existência do mal no mundo.

1.ª Objecção baseada na natureza divina. — Diz Aristóteles que Deus não se pode ocupar das criaturas, porque são imperfeitas. O governo do mundo distrairia Deus da contemplação do seu ser e perfeições infinitas. Não seria infinitamente feliz, o que é inadmissível.

Resposta. — Deus não precisa de distrair-se da contemplação do seu ser para ver todos os seres criados, pois conhece todas as coisas na visão da sua essência. Além de que, o facto de conhecer uma coisa imperfeita e ter dela cuidado não constitui imperfeição alguma.

100. — **2.ª Objecção. A Providência e a liberdade humana.** — Se Deus presta concurso aos nossos actos, como se explica a existência da liberdade?

Resposta. — Esta objecção reduz-se à que já foi proposta contra a ciência divina (n.º 72). O *concurso divino* não modifica a natureza dos seres. «Deus move as criaturas,

diz S. TOMÁS, conforme a sua natureza; de modo que o acto da causa necessária é necessário, e o da causa livre é livre». A cooperação divina acompanha e fortalece a vontade, mas não a violenta.

101. — 3.ª Objecção. Existência do mal. — Eis a grande objecção contra a Providência. A existência dos males no mundo é *incompatível* com os *atributos* de Deus: com a *omnipotência*, se os não pôde impedir; com a *bondade*, se não o quis. Ora no mundo há males *metafísicos, físicos* e *morais*.

1.º **Males metafísicos.** — O mal *metafísico* é a imperfeição dos seres. Uns dizem que o mundo não é tão perfeito como deveria ser; outros, os *pessimistas*, que é essencialmente mau e que, se compararmos os bens com os males, a morte é preferível à vida.

Resposta. — Efectivamente parece certo que o mundo não é tão perfeito como poderia ser [1]. Mas, por mais perfeito que fosse, teria sempre limites, porque a criatura é um ser essencialmente contingente e limitado. Por consequência arguir a Deus de ter criado o mundo imperfeito é o mesmo que arguí-lo por tê-lo criado. Toda a dificuldade está em saber se o mundo, apesar das suas imperfeições, é bom ou mau, se é melhor existir ou não existir. Ora, é indubitável que mais vale o ser que o não-ser, que a vida presente é um bem e que depende da nossa liberdade o fazê-la progredir de bem em melhor, aproximando-nos cada vez mais da perfeição. Portanto, a vida terá o valor que nós lhe dermos; se for má, a nós mesmos devemos tornar a culpa.

2.º **Males físicos.** — Mal *físico* é a privação de um bem devido à natureza. Como se poderão conciliar os males

---

(1) Há três opiniões acerca da perfeição do mundo: — *a)* o *optimismo absoluto* (MALLEBRANCHE, LEIBNIZ) afirma que o mundo, considerado no seu conjunto, é o melhor possível; — *b)* o *pessimismo* (LEOPARDI, SCHOPENHAUER, HARTMANN, BAHNSEN) diz que o mundo é essencialmente mau. A religião budista professa também o pessimismo e ensina os seus sequazes a destruir em si o desejo de viver e a tender para o nirvana, isto é, para o aniquilamento do ser; — *c)* a terceira opinião, o *optimismo relativo*, (S. ANSELMO, S. TOMÁS, BOSSUET...) é a que vamos expor.

físicos com o poder e a bondade de Deus? Qual será a razão de tantas *desordens* que há na natureza, como são os terramotos, as inundações e os incêndios? Por que há tantas catástrofes? Qual é o fim dos flagelos, da peste, da fome e da guerra? Numa palavra, por que existe a dor? Poderemos justificar Deus de ter recusado à natureza e a tantos seres a perfeição a que pareciam ter direito?

Resposta. — A. **As desordens da natureza.** — Em rigor, as *desordens* da natureza, de que se fala na objecção, devem colocar-se na categoria do mal metafísico, porque são consequências inevitáveis das imperfeições do mundo. Considerados sob este aspecto, os *porquês do mal* são superiores à nossa razão, demasiadamente limitada na sua capacidade e na sua ciência, para ter conhecimento perfeito de uma obra no seu conjunto e nos seus pormenores.

B. **A dor.** — Se nos revoltamos contra os males físicos é porque nos causam dor. Tudo se resume, pois, nesta pergunta: *por que existe a dor?* A dor, sem dúvida, é um mal; mas se ela se transforma em bem, se é meio e não fim, a bondade de Deus fica *plenamente justificada.* Deus não é responsável pelos males devidos à temeridade ou *incúria dos homens* ([1]). Quantas enfermidades não se devem ao desregramento dos indivíduos! ([2])

Mas ainda nos *casos* em que a dor não seja imputável ao homem, é sempre uma consequência da sua natureza, e a condição dum bem maior. — *a) É consequência da sua natureza.* Dotado de sensibilidade, o homem deve aceitar as dores e as alegrias que naturalmente se relacionam com as suas faculdades. — *b)* A dor é principalmente a *condição*

---

(1) Em certos cataclismos, como os de Martinica e Messina, sentimo-nos tentados a maldizer as forças da natureza. Mas « de ordinário essas desgraças só atingem as regiões onde os homens, talvez temeràriamente, foram habitar... Julgavam poder afrontar uma catástrofe, que raramente acontecia, e esta ousadia foi durante muito tempo recompensada com a fertilidade do solo. Terá, pois, razão de se queixar, se um dia a natureza retomar os direitos a que não tinha renunciado? » (DE LAPPARENT, *La Prov. Crèatrice*).

(2) « Sejamos mais moderados nos apetites... mais sóbrios, mais temperantes, mais alheios aos prazeres e vícios que enervam a alma e o corpo, e desaparecerá a maioria dos males que nos afligem ». (MONS. FRAYSSINOUS, *La Providence dans l'ordre moral*).

dum bem maior, quer na ordem física, quer na ordem moral. — 1. Na ordem *física* é a *fonte do progresso*, pois estimula a nossa actividade e nos impele a procurar os remédios que podem curar o mal. — 2. Na ordem *moral* é a escola das mais belas virtudes e o melhor meio de expiação (1).

1) *Escola das mais belas virtudes.* — A dor é instrumento maravilhoso de aperfeiçoamento moral, porque desenvolve no homem as virtudes mais sublimes: a paciência, o domínio de si mesmo e o heroísmo. Nada como a dor retempera as almas. É a dor que lhes dá a grandeza moral, a energia sobre-humana, a delicadeza, «esse não sei quê de acabado», na expressão de Bossuet, que distingue as almas provadas pelo sofrimento das que o não conheceram ou não o souberam suportar. Tinha razão o poeta quando dizia:

> L'homme est un apprenti, la douleur est son maître
> Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert. (A. DE MUSSET).

2) *O melhor meio de expiação.* — É o crisol onde se purifica o homem pecador. Faz que o nosso sofrimento seja salutar, que nos desprendamos da terra e olhemos para o céu. «As provações fazem entrar o homem dentro de si, amar os bens eternos e desprezar os terrenos. Quantas almas, que andavam extraviadas quando tudo no mundo lhes sorria, foram reconduzidas a Deus pelas decepções, desprezos e angústias! Não diz o provérbio que a virtude se enfraquece quando não experimenta contradições, e que se purifica na adversidade como o oiro no cadinho? Quem não lhe admira a fortaleza no meio das provações? Haverá espectáculo mais belo do que o justo a braços com o infortúnio, e superior a ele?... Quando Deus castiga procede como pai que contém os filhos sob a disciplina severa para os fazer virtuosos, como médico que dá o remédio amargo

---

(1) Desta maneira, a dor pode converter-se em gozo, como testemunham os exemplos dos santos. No meio dos maiores tormentos, os verdadeiros cristãos sabem manter a serenidade da alma e até regozijar-se, porque assim, mais se assemelham ao objecto do seu amor, Jesus crucificado, e realizam em si estas palavras da *Imitação de Cristo*: «Quando conseguires que a tribulação te seja suave e agradável por amor de Cristo, terás encontrado o paraíso na terra». (Liv. II, Cap. XII. Do caminho real de santa cruz, V. 11).

para curar ou fortalecer. Não devemos, pois, em vez de nos queixar ou maldizer os sofrimentos, agradecer e louvar a Deus?» (1).

3.º **O mal moral.** — Incluímos neste título: — *a)* todas as *infracções* do dever; e — *b)* secundàriamente todas as *injustiças morais* do mundo. Como se pode explicar que, sendo Deus a mesma *santidade*, permita o pecado? É possível que um Ser infinitamente *justo* tenha repartido tão desigualmente os bens deste mundo? Por que será que a fortuna tantas vezes sorri aos maus e os justos são vítimas de calamidades e reveses?

Resposta. — *a)* O que dissemos do mal físico aplica-se também ao *mal moral*. Por que razão permite Deus o pecado, uma vez que o pode impedir? Por outras palavras, qual é o *motivo* que coonesta a permissão do mal moral? Não é difícil compreendê-lo. Sendo o pecado uma consequência da liberdade, não se poderia impedir sem destruir a liberdade humana e, por conseguinte, o *bem moral*, o *mérito* e a *virtude*. Quem ousará afirmar que o mundo, sem liberdade e sem moralidade, seria mais perfeito que o mundo com a virtude e o pecado?

b) A desigual repartição dos bens é um facto incontestável, mas não a devemos exagerar. A virtude não anda sempre unida à desgraça, nem o vício à prosperidade. Por outro lado, há um bem inestimável que só o justo possui, ainda no meio da miséria: é a paz da alma, o testemunho da boa consciência. Mais ainda; os bens da terra são muitas vezes nocivos. Não nos esqueçamos que são efémeros, e que a vida presente não é o termo mas o caminho para a eternidade, onde se fará plena justiça. Que importam as privações passageiras se são penhor do mais sublime galardão?!

La vie est un combat dont la palme est aux cieux.

Por isso a existência do mal moral, e até do físico, longe de ser um argumento contra a Providência divina, é uma

(1) BERSEAUX, *La science sacrée*, Tom. I.

prova evidente da necessidade de um Deus infinitamente justo que um dia estabelecerá o equilíbrio, infinitamente sábio que faz dos sofrimentos passageiros um meio potente para nos conduzir à glória eterna ([1]).

Bibliografia. — Acerca da Criação. — PINARD, Art. *Création*, Dict. de la foi cath. — Mons. FARGES, *La Vie et l'Évolution des Espèces* (Berche et Tralin). — GUIBERT, *Les origines* (Letouzey); *Les croyances religieuses et les Sciences de la Nature* (Beauchesne). — DUILHÉ DE SAINT-PROJET ET SANDERENS, *Apologie scientifique du christianisme* (Poussielgue). — DE LAPPARENT, *Science et Apologétique* (Bloud). — GRÉGOIRE, *Le Matérialisme contemporain* (Col. Science et Foi). — Dr. LEBRUN, *La théorie de l'évolution* (Sc. et Foi). — DAUMONT, *Les preuves, les principes et les limites de l'évolution* (Sc. et Foi). — DAUMONT, *Les théories de l'évolution, Darwinisme et Néo-Darwinisme* (Sc. et Foi). — FANTOM, *Les Radiobes de M. Burke* (Rev. prat. d'Apol. 15 Fev., 1906). — WINTREBERT, Rev. prat. d'Apol., 15 Jan. 1907. — COLIN, *Les théories récentes de l'évolution*. Rev. prat. d'Apol. 19 de Maio 1910. —*L'Ami du clergé*, ano 1925, n.º 20.—*La presse médicale*, 3 Maio, 1924. — LE DANTEC, *La crise du transformisme*.

Acerca da Providência. — MOISANT, *Pour discuter le problème du mal*, Rev. prat. d'Apol., 15 Abril 1910. *Manual de Filosofia* de C. LAHR, de G. SORTAIS, G. JOLIVET, etc.—PRUNEL, *Les Fondements de la doctrine catholique*. — DE LAPPARENT, *La Providence créatrice* (Bloud). — M. SANTANA, Apologética.

(1) A doutrina da Igreja defende ainda melhor a Providência das objecções que se levantam contra ela (V. Doutrina Católica fasc. 1, n.º 38).

SECÇÃO II

O HOMEM

CAPÍTULO I. — NATUREZA DO HOMEM.

NATUREZA DO HOMEM.

- **1.º Materialismo.**
  - A. *Não existe a alma espiritual e livre.*
  - B. O homem, *animal aperfeiçoado.*
  - C. *Pensamento, produto do cérebro.*
- **2.º Espiritualismo.**
  - A. *Existência da alma humana provada.*
    - *a)* pela experiência.
    - *b)* pela consciência.
    - *c)* pela intuição.
    - Objecção materialista.
  - B. *Diferença entre a alma humana e a alma do bruto.*
    - *a) Razão.*
      1. Linguagem convencional.
      2. Juízo e raciocínio.
      3. Progresso.
      4. Moralidade.
      5. Religiosidade.
    - *b) Liberdade.*
  - C. *Espiritualidade da alma humana.*
    - *a) Provas*
      1. Natureza das operações da alma.
      2. Natureza da vontade.
      3. A alma não envelhece como o corpo.
    - *b) Objecção materialista.* fundada nas relações entre o cérebro e o pensamento.
    - *c) Refutação.* O cérebro é
      1. a *condição.*
      2. não a *causa* do pensamento.
  - D. *Liberdade.*
    - *a) Existência.*
      1. Testemunho da consciência.
      2. Provas morais e sociais.
      3. Consentimento universal.
    - *b) Determinismo.*
      1. Definição.
      2. Formas.
      3. Refutação.

DESENVOLVIMENTO

Natureza do homem. Erro materialista. Divisão.

102. — A religião, como já dissemos (n.º 6), é o conjunto das relações que existem entre o homem e Deus. Portanto o segundo objecto do nosso estudo será o homem. Ora o que mais interessa ao apologista neste assunto é o conhecimento da *natureza* humana, porque só da natureza de um ser poderemos deduzir a sua *origem*, o seu *fim* e, consequentemente, as *relações* que há entre ele e o Criador. Este problema fundamental pode ter duas soluções: a do *materialismo* e a do *espiritualismo.*

1.º — **O materialismo.** — A teoria materialista relativa ao homem é a continuação do sistema dos materialistas a respeito de Deus e da origem da vida e das espécies, que ficou exposto no capítulo precedente. Partindo do princípio que só existe o que pode ser comprovado experimentalmente, os materialistas admitem apenas uma substância, a matéria eterna, que, por geração espontânea, produziu a vida e, por transformações sucessivas, todos os seres vivos, sem exceptuar o homem.

Os princípios fundamentais, que resumem a teoria materialista relativa ao homem, são: — *a)* O homem compõe-se duma *só substância,* o corpo. A alma é uma hipótese inventada para dar a razão de alguns fenómenos que a matéria, à primeira vista, é incapaz de explicar. — *b)* O homem não difere essencialmente do bruto. É um *animal aperfeiçoado* que deve a sua superioridade ao desenvolvimento de cérebro. — *c)* O *pensamento* é um *produto do cérebro,* e o *livre arbítrio,* uma *ilusão.*

As *funestas consequências,* que se originam destes três princípios, fàcilmente se deduzem. Se o homem não tem alma, se não se distingue essencialmente do bruto, se o pensamento é apenas secreção cerebral, numa palavra, se o homem não possui *alma espiritual e livre,* não pode haver religião, (visto que Deus e a alma não existem) nem moral e

dever, pois não é livre e está submetido ao determinismo da matéria.

103. — 2.° O espiritualismo. — Para refutar esta teoria tão perniciosa, demonstraremos, com o espiritualismo cristão, que o homem *é formado de duas substâncias,* corpo e alma; que *só o homem possui alma espiritual e livre;* e que entre o homem e o bruto existe uma *diferença essencial* e, por conseguinte, um não pode provir do outro por evolução. Ao mesmo tempo exporemos e refutaremos as objecções materialistas. Terá, pois, este capítulo três artigos: — 1. *Existência;* — 2. *Natureza;* e — 3. *Liberdade* da alma.

Art. I. — Existência da alma humana. Objecção.

104. — 1.° Existência da alma humana. — A *existência da alma,* isto é, duma substância distinta do corpo, princípio do conhecimento e do pensamento, é-nos atestada pela *experiência,* pela *consciência* e pela *intuição.*

A. Experiência. — A *experiência* mostra-nos que se dão em nós duas espécies de fenómenos: uns *fisiológicos,* como a nutrição, a digestão e a circulação do sangue; outros *psicológicos,* como o pensamento, o juízo, a lembrança, etc.. Ora, diz-nos o raciocínio mais elementar que efeitos essencialmente diversos não podem provir do mesmo princípio: tal efeito, tal causa. Temos, pois, de admitir dois princípios no homem, um que explique os factos fisiológicos e outro, os psicológicos.

B. Consciência. — A *consciência* refere-nos que há em nós um princípio que permanece sempre o mesmo através das vicissitudes da existência. Por mais prolongado que seja o meu passado, conservo dele a memória. Lembro-me da minha infância, dos meus gostos, inclinações e ideias. Logo devo admitir no decurso da minha existência, mais ou menos longa, alguma coisa mais do que a mera sucessão de factos isolados sem laço algum que os una, porque é evidente que um fenómeno não leva consigo a memória dos que o precedem.

Mais ainda: reconheço-me responsável pelas faltas que cometi há muitos anos. Ora isto é incompreensível se a causa que produziu esses actos não fosse a mesma. É forçoso, pois, concluir que há em nós um princípio sempre idêntico a si mesmo, que faz com que eu seja sempre o mesmo ser, a mesma pessoa nas diversas épocas da vida; numa palavra, um princípio permanente que constitui a minha *identidade pessoal.*

Ora o corpo não pode ser esse princípio, porque se demonstrou cientìficamente que está sujeito ao *turbilhão vital,* que se desenvolve e transforma incessantemente, de modo que em alguns meses, segundo alguns fisiólogos, (FLOURENS), e até em um só mês, segundo outros (MOLESCHOTT), há uma renovação total, uma mudança completa em todas as células do organismo. Portanto a substância idêntica, que a consciência nos revela, é inconfundível com o corpo: esse princípio é a alma.

C. **Intuição.** — Independentemente destes *raciocínios,* que provam a existência duma substância imutável, a *intuição* descobre no nosso ser um princípio que dá origem ao pensamento e à acção, e que não pode ser o corpo. Esse princípio distinto do corpo é a *alma.*

Conclusão. — Logo o homem é um composto de duas substâncias de natureza inteiramente diferente: uma extensa, composta, mudável, isto é, material que é o *corpo;* outra inextensa, simples, idêntica, isto é, imaterial que é a *alma* (1).

---

(1) Mas, como é que duas substâncias de natureza tão oposta podem unir-se e formar um todo harmonioso, exercendo um influxo recíproco? Este é um dos problemas mais árduos que a inteligência tem procurado resolver. Por isso as soluções até hoje propostas têm apenas valor relativo. Além disso, esta questão interessa mais aos filósofos que aos apologistas. Remetemos, pois, o leitor para os tratados de filosofia. Aqui indicamos sòmente a teoria do *animismo* professada por ARISTÓTELES e defendida por S. TOMÁS e pelos escolásticos, segundo a qual, o corpo e a alma são duas substâncias incompletas que formam, pela sua íntima união, um *todo substancial,* chamado composto humano. A alma vivificando o corpo é a forma que o anima e o distingue dos outros.

Contudo, ainda que incompleta nas faculdades que precisam do concurso dos órgãos, (sensibilidade, percepção externa...) a alma não deixa de ser também, pelas suas faculdades superiores, uma substância completa capaz de vida própria.

105. — 2.º Objecção. — Ainda ninguém viu a alma, dizem os materialistas. Ora a ciência experimental diz que só devemos crer no que pode ser comprovado pela experimentação. «Um homem que raciocina, diz BROUSSAIS, não pode admitir uma coisa que não seja atestada por algum sentido». — Portanto a existência da alma é hipótese infundada.

Resposta. — É certo que a alma não pode ser percebida pelos sentidos. Mas será verdade que os sentidos, isto é, a percepção externa, sejam o meio único de conhecimento? Pensamos que não. A *consciência* é instrumento igualmente legítimo; pois demonstrámos que ela conhece directamente o eu, os seus actos, as suas modificações e a sua identidade substancial. Alegar que a alma não existe porque não se vê, é argumento que se pode retorquir contra os que o propõem. Se o pensamento é produto da matéria ou função do cérebro, por que não o provam experimentalmente? Podemos, pois, concluir que se a alma é invisível, não é por não existir, mas por ser *espiritual* (n.º 108).

Art. II. — **Natureza da alma humana.**

§ 1.º A ALMA DO HOMEM E A ALMA DOS ANIMAIS

106. A *alma* é o princípio, isto é, a causa de todos os fenómenos psicológicos que não se podem explicar ùnicamente pelas forças físico-químicas. — Mas, poderão dizer, nesse caso também os animais têm alma. — Trata-se, pois, de saber se há *diferença essencial* entre a alma do homem e a do bruto, de modo que não possa haver entre elas transição alguma. Ora a alma humana possui duas faculdades características que a distinguem radicalmente da dos animais: a *razão* e a *liberdade*.

A. **A razão.** — *Razão*, aqui, não significa a faculdade de conhecer em geral, porque sob este aspecto há semelhanças entre a faculdade de conhecer do homem e a do animal. Ambos têm *conhecimentos sensíveis* de objectos particulares e determinados, memórias das coisas sensíveis, isto é, a

faculdade de recordar e associar as sensações e impressões externas. Alguns admitem até que os animais são dotados de imaginação.

A razão, de que falamos neste capítulo, é a *faculdade de pensar e raciocinar,* própria do homem, que o distingue absolutamente do animal. Em virtude da razão, o homem pode *abstrair* (1) dos seres particulares as ideias gerais. Forma, por exemplo, a noção de triângulo em geral, sem considerar as notas individuais de tal triângulo em particular; atinge *realidades imateriais,* como a verdade, o bem, o belo, o ser, a substância, etc.

Da faculdade de pensar, raciocinar e abstrair deduzimos *consequências* de grande importância, que levantam uma barreira insuperável entre o homem e o animal. Tais são:

1. *A linguagem.* — Sem dúvida os animais têm uma linguagem formada de sinais exteriores, com que manifestam as suas impressões, mas ainda não puderam, nem jamais poderão, criar a *linguagem artificial, convencional,* para exprimir o pensamento. Esta impotência é absoluta, não por falta de órgão, — o macaco possui todos os órgãos necessários, até mesmo a úvula; os papagaios repetem todas as palavras que ouvem sem perceber o que dizem — mas por lhes faltar o pensamento de que a linguagem convencional é a expressão sensível.

2. *O juízo e o raciocínio.* — O homem compara uma ideia com outra, estuda as suas relações e formula *juízos;* aproxima depois estes juízos e, pelo *raciocínio,* deduz novas conclusões. O animal privado da faculdade de pensar é, por isso mesmo, incapaz de julgar e de raciocinar.

3. *O progresso.* — Devido ao raciocínio e à linguagem, isto é, ao poder de comunicar o seu pensamento, o homem aumenta sem cessar os conhecimentos e prossegue em marcha contínua no caminho do progresso e da civilização. O animal tem a seu serviço instintos admiráveis, mas não inventa nem progride. A arte admirável com que a abelha fabrica o favo não sofreu ainda modificações desde o primeiro dia

---

(1) O termo *abstrair* designa a operação pela qual a inteligência considera uma qualidade separada do objecto que a possui; por exemplo, a alvura duma parede isolada da parede. *Abstracto* opõe-se a *concreto.*

em que houve abelhas no mundo. Trabalha sempre com a mesma perfeição à maneira da máquina que executa perfeitamente a sua obra, mas sem poder fazer outra. O *instinto* do animal é, portanto, uma faculdade muito apreciável, pois supre a razão, mas nada tem de comum com esta; o instinto não pode transformar-se na razão.

4. *A moralidade.*—Por meio da razão o homem apreende as noções de bem e de mal, e a consciência diz-lhe que algumas acções boas são prescritas e as más proibidas. O animal não faz tais distinções; se evita o mal é porque se lembra do castigo.

5. *A religiosidade.* — O homem é um ser religioso, porque pela razão conhece a existência do Criador; o animal, destituído do poder de pensar e de raciocinar, é incapaz de subir até Deus ([1]).

107. — B. **A liberdade.** — É a segunda propriedade pela qual o homem se distingue do animal. A liberdade é consequência da razão, porque, para escolhermos entre duas coisas, requer-se que a razão conheça primeiro os motivos que nos inclinam mais a uma parte que a outra. O animal guia-se apenas pelas sensações, apetites e instinto. Cada impressão, recebida nos órgãos dos sentidos, é transmitida ao cérebro e provoca uma acção reflexa, isto é, uma reacção relacionada com a impressão recebida. Também no homem as sensações terminam em vibrações cerebrais, mas pode modificar-lhes os efeitos, dirigir e transformar as forças que entram em acção. Mais adiante provaremos que o homem é dotado deste poder (n.º 111).

Podemos concluir que o homem se diferencia essencialmente do animal, por estas duas faculdades, *razão* e *livre arbítrio,* que a evolução não pode provar a passagem da alma animal para a humana, e que só uma acção divina a pode criar ([2]).

---

(1) Poderíamos ainda indicar o *riso* como uma das características mais dignas de atenção que distinguem o homem do animal. A apreensão do cómico e do ridículo das coisas, que provocam o riso, supõe a razão.

(2) A impossibilidade da passagem do animal para o homem pode fundar uma prova da existência de Deus. Com efeito, se a alma do homem não pode provir da evolução da alma do bruto, devemos necessàriamente recorrer a alguém que directamente a tenha criado.

§ 2.º — Espiritualidade da alma. Objecção.

108. — Avancemos mais um passo e indaguemos *qual a natureza* do princípio donde procede o pensamento. Para isso vamos demonstrar, com o espiritualismo cristão, que a alma do homem é uma *substância espiritual* e não material, como querem os materialistas.

1.º — Espiritualidade da alma humana. — A. Definição. A *substância espiritual* ou *imaterial* é independente da matéria no ser e nas operações; a *substância material*, pelo contrário, no ser e no operar, depende intrìnsecamente da matéria: por exemplo, a alma vegetativa das plantas e a sensitiva dos animais só têm ser e actividade por meio da matéria e dos órgãos a que estão unidas.

Donde se conclui a importância da espiritualidade da alma; porque, se não fosse espiritual, se dependesse intrìnsecamente do corpo, não lhe poderia *sobreviver.*

B. **Provas.** — Desta definição segue-se que para provar a espiritualidade da alma é preciso mostrar que ela possui existência e actividade *próprias*, pelo menos na *vida intelectiva.*

a) Prova fundada na natureza das operações da alma. É princípio admitido em filosofia que as operações são conformes à natureza do ser que as executa, ou, por outras palavras, os efeitos têm a mesma natureza das causas. Portanto podemos conhecer a essência dum ser pelas suas operações, ou ainda pelos objectos das suas operações. Ora nós formamos conceitos de alguns objectos que nada têm de comum com a matéria; tais são as ideias de verdade, de bem, de beleza, de ideal, de virtude e, em geral, todas as ideias abstractas. Logo, devemos concluir que estas ideias têm como princípio um agente da mesma natureza, isto é, imaterial. Ora, como o corpo é material, é necessário admitir um *princípio espiritual,* distinto do corpo.

b) Prova baseada na natureza da vontade. — A liberdade de escolher entre dois objectos, entre o bem e o mal, a faculdade que temos de praticar ou omitir uma acção, prova também que há em nós um princípio activo essencial-

mente distinto da matéria; porque esta é inerte, indiferente para o repouso ou para o movimento e, por conseguinte, incapaz de modificar o estado em que se encontra. Logo, se a alma é livre, se se pode mover à sua vontade, é porque não está, como o corpo, sujeita às leis da matéria.

c) A espiritualidade da alma prova-se também deste modo. A inteligência não enfraquece com a idade, antes se avigora ordinàriamente, aproveitando-se da experiência adquirida, ao passo que os sentidos se debilitam com o tempo. Na hipótese das faculdades superiores da alma dependerem do corpo, seria inexplicável o facto de se encontrarem anciãos com a inteligência mais vigorosa e lúcida que nunca.

109. — 2.º Objecção materialista. — O cérebro e o pensamento. — A. O principal argumento dos materialistas contra a existência da alma, ou, pelo menos, contra a sua espiritualidade baseia-se **nas relações entre o cérebro e o pensamento.**

O cérebro, dizem, é a *causa* única do pensamento. K. VOGT escreveu: «o cérebro segrega o pensamento como o fígado segrega a bílis, e os rins, a urina». BUCHNER, numa frase mais capciosa, afirma «que a relação entre o pensamento e o cérebro é a mesma que há entre a bílis e o fígado, entre a urina e os rins». A prova de que o cérebro é a causa do pensamento julgam encontrá-la na íntima *correlação* entre um e outro, afirmando que a maior desenvolvimento do cérebro corresponde maior inteligência, e que as lesões e alterações mórbidas do cérebro se repercutem no pensamento.

B. Processo do pensamento.—Para explicar a maneira como o cérebro produz o pensamento, os materialistas recorrem à lei física da *transformação das forças.* «O pensamento, diz MOLESCHOTT, é um movimento da matéria». O pensamento é uma espécie de movimento próprio da substância dos centros nervosos; o cérebro pensa do mesmo modo que o músculo se contrai: em ambos os casos, os factos explicam-se pela transformação das forças. A vibração nervosa transforma-se em sensação, emoção, pensamento; e inversamente, o pensamento transforma-se em emoção, deter-

minação voluntária, vibração nervosa e, finalmente, em movimento muscular e mecânico.

Refutação. — A. **As relações íntimas entre o cérebro e o pensamento** são incontestáveis. Falta sòmente conhecer se o cérebro é *causa* ou *condição*.

a) Se é *causa*, deve haver sempre *proporção entre o cérebro e a inteligência*, pelo princípio geral de que a mesma causa nas mesmas condições, produz sempre os mesmos efeitos. Deveriam pois dizer-nos como se pode determinar essa *correlação*. De que dependerá a agudeza da inteligência? Do *peso* do cérebro? do seu *volume?* do número e delicadeza *das circunvoluções?* da *qualidade* da substância de que é formado, mais ou menos rica em fósforo? Dificilmente o poderão provar os materialistas.

Se a atribuem ao *peso*, objectamos que ao lado de cérebros como os de Cuvier com 1,830 gramas, de lorde Byron com 1.795, há outros, como o de Gambeta, que tinha apenas 1,160 gramas. Dependerá do *volume?* A *cerebrologia*, ou ciência das funções do cérebro, mostra que a cubagem dos crânios nas diferentes raças oscila entre os estreitos limites de 1,477 e 1.588$^{cm^3}$; e contudo sabemos que há raças que superam outras em inteligência. As aproximações entre o pensamento e o *número*, a *delicadeza* e a riqueza em fósforo das circunvoluções também não têm fundamento. Portanto a *correlação* entre o cérebro e o pensamento não é lei certa e a tese materialista parte dum falso suposto.

A cerebrologia chegou a descobrir a perfeita *semelhança morfológica* entre o cérebro do homem e o do macaco. Se os cérebros são idênticos, porque só o homem pensa e raciocina?

Contra a doutrina materialista temos ainda dois factos: a loucura e as localizações cerebrais: — 1. *A loucura*. Está averiguado que pode haver loucura sem lesão cerebral. Como se explica então que o instrumento, causa única do pensamento, funcione mal, estando intacto? — 2. *As localizações cerebrais*. Houve tempo em que os materialistas acalentavam muitas esperanças na teoria das *localizações cerebrais:* fixam o lugar dos centros sensitivos e motores, da memória, etc.... julgaram até que podiam localizar o pen-

samento nos lobos frontais. Ora, esta teoria, já antes insuficientemente demonstrada pelas experiências, foi abandonada depois das verificações médicas feitas no decurso da grande guerra, (1914-1918). Com efeito, examinaram-se inúmeras *lesões cerebrais*, — perda considerável de substância cerebral, ablacção dos supostos centros sensitivos e motores, redução da massa cerebral nos lobos frontais, — sem que os feridos se tenham ressentido gravemente dessa falta, ou tenham perdido as faculdades de sentir, de andar, de pensar e de falar. Portanto, ao contrário da teoria das localizações, devemos concluir que no cérebro não existe *região alguma que seja sede e órgão do pensamento.*

b) Em segundo lugar, se o cérebro é *causa* do pensamento, *deve haver semelhança de natureza entre a causa e o efeito.* Se a causa é material, também o deve ser o efeito. Logo as palavras de K. VOGT voltam-se contra a tese materialista. É certo que o fígado segrega a bílis, mas o efeito é material como a causa. Para ser verdadeira a comparação era necessário que o cérebro material, composto e múltiplo produzisse um efeito da mesma ordem. Ora a inteligência é una e simples e possui ideias que nada têm de comum com a matéria. Portanto, não pode provir duma causa material, mas supõe uma *actividade imaterial*, que é a alma.

c) Finalmente, como conciliar a *identidade pessoal do eu* (n.º 104) com as contínuas mudanças do corpo e especialmente do cérebro? Como poderá a identidade ser o resultado de mudanças? E como podem as novas moléculas conservar a lembrança de acontecimentos ou de impressões que afectaram as moléculas substituídas?

d) Temos pois de concluir, com o espiritualismo, que o cérebro não é a *causa do pensamento*, mas sòmente a *condição.* Não é o órgão da inteligência, mas um simples instrumento à semelhança da harpa, que não pode emitir sons se não for tocada pelo músico. *A causa do pensamento é só a alma;* absolutamente falando, esta não teria necessidade de órgão; contudo, por causa da sua união substancial com o corpo, não pode pensar sem as imagens que são transmitidas ao cérebro pelos órgãos dos sentidos. O cérebro é apenas um *instrumento necessário* à actividade intelectual. Por

isso, não admira que as lesões dos centros nervosos paralizem as funções que deveriam exercer. Nenhum artista conseguirá tirar sons dum instrumento partido, não obstante ser tão artista antes como depois.

B. **A génese do pensamento** é a mesma nas duas hipóteses. Quer o cérebro seja *causa,* quer simples *condição,* não varia o modo como exerce as suas funções. A alma utiliza o cérebro como *instrumento;* não é pois de admirar que a actividade da inteligência esteja acompanhada de fenómenos materiais dependentes das leis físicas, tais como a vibração, a produção de calor e o aparecimento de novas substâncias químicas. O erro dos materialistas está em parar aí, e concluir que as ideias são só movimento, porque andam sempre juntas com ele.

Como conclusão, podemos afirmar que não basta o cérebro para explicar o pensamento e, por conseguinte, *não é causa,* mas *condição necessária,* pelo menos no presente estado da natureza humana.

Art. III. — **Liberdade da alma.**

§ 1.º — O livre arbítrio. Definição. Existência.

110. — 1.º Definição. — Etimològicamente, ser *livre* (lat. *liber)* significa estar isento de qualquer vínculo. Ora, assim como há vínculos físicos e materiais (cadeias) e vínculos morais (leis), assim há também duas espécies de liberdade: *física* e *moral.* Uma e outra podem sofrer restrições. O prisioneiro algemado não tem liberdade física; o homem não possui liberdade moral absoluta, porque está ligado pelos preceitos da lei moral. Por isso só temos liberdade moral naquilo que a consciência não proibe.

A *liberdade,* ou melhor o *livre arbítrio,* é o poder que a vontade possui de eleger entre dois membros de uma alternativa, de agir ou não, de se determinar a uma coisa ou a outra, sem que força alguma interna ou externa a constranja. A matéria obedece *necessàriamente* às leis que a regem, os animais seguem irresistìvelmente os impulsos do instinto, ao passo que o homem é senhor das suas decisões

e pode fazer o que lhe aprouver. Portanto, a liberdade faz do homem, e só dele, um ser *moral*, *responsável*, capaz de *mérito* e de *demérito*. Donde se vê a grande importância do livre arbítrio.

111. — 2.º Existência. — A. Prova directa. *Testemunho da consciência.* — «Estamos de tal modo convencidos da nossa liberdade moral, diz DESCARTES que não há coisa para nós mais evidente». Antes de agir deliberamos, em seguida fazemos a eleição. Ora, deliberar e eleger são dois actos que provam a nossa liberdade.

Embora *teòricamente* alguns neguem a liberdade, *pràticamente* ninguém a põe em dúvida. Julgamo-nos tanto mais livres e responsáveis, quanto mais reflectimos e pesamos de antemão os prós e os contras e nos afastamos da primeira inclinação que sentimos.

B. **Prova indirecta.** — *a) Provas morais.* — 1. A existência da *lei moral* supõe a liberdade. Todos admitem que há normas de proceder que se impõem à nossa vontade, que uns actos são proibidos e outros preceituados. Ora, isto seria absurdo, se não tivéssemos liberdade para cumprir os deveres prescritos. — 2. A *educação* exige também a liberdade. O fim do educador é dirigir a vontade do educando, incliná-la para umas acções e afastá-la de outras. Ora a educação seria impossível, se não pudéssemos optar entre duas coisas diversas.

b) Provas sociais. — 1. Muitas *instituições sociais* supõem a liberdade: tais são, por exemplo, os contratos, as promessas, que não teriam valor algum se os homens não fossem livres. — 2. Não teriam razão de ser as *proibições* das leis civis, se os indivíduos não tivessem a possibilidade de proceder de diversos modos em dada circunstância. — 3. Sem o livre arbítrio, as *penalidades* sancionadas pelas leis careceriam de fundamento moral. Seria crueldade e tirania infligir castigos por acções impostas pela *necessidade*.

Mas, objectam os adversários da liberdade, em ambas as hipóteses os castigos são úteis, porque são o único meio, de que a sociedade dispõe, para garantir a ordem e assegurar a mútua protecção dos cidadãos. — A observação é justa;

contudo, dado que o castigo dos culpados fosse útil ainda quando os homens não fossem livres, não é menos verdade que nesse caso perderia todo o carácter de moralidade. Além disso, os factos são contra esta maneira de pensar; os juízes, antes de pronunciar a sentença, averiguam sempre se há razões,—ignorância, debilidade mental, falta de premeditação, — que atenuem a responsabilidade. Ora isto seria supérfluo, se o castigo não tivesse outro fim senão corrigir e curar.

C. **Prova fundada no consentimento universal.** — «Os homens, diz J. Simon *(Le devoir)*, não só crêem na liberdade, desde o princípio do mundo, mas estão invencìvelmente persuadidos da sua existência... O selvagem e o civilizado, a criança e o velho não têm dúvidas acerca da liberdade... Quem, à força de meditar, formou um sistema que prescinde da liberdade, fala, sente e vive como se julgasse possuí-la. Não duvida, faz esforços para duvidar; eis o resultado da sua ciência. Mostrai-me um fatalista sem orgulho e sem remorsos... Ou devemos dizer que o homem é livre, ou que foi criado para julgar sempre erradamente».

§ 2.º — Determinismo.

112. — 1.º Definição. — *Determinismo* é o sistema que nega a existência do livre arbítrio, e defende que a vontade do homem se determina sempre por *influências* que a *necessitam*.

113. — 2.º Espécies. — Segundo a natureza das influências, o determinismo toma diferentes denominações: — *a)* determinismo *teológico* ou *fatalismo*, quando a vontade é necessitada pelo influxo divino; — *b)* determinismo *científico*, se considera o homem sujeito às leis necessárias da matéria; — *c)* determinismo *fisiológico* e *psicológico*, se afirmam que o homem é necessàriamente arrastado pela sua natureza.

114. — 3.º Determinismo teológico. — Esta primeira forma do determinismo subdivide-se *em várias espécies:*

1. O *fatalismo*, que é o fundamento de algumas religiões. Foi o dogma fundamental da religião grega, e ainda hoje é a base do Islamismo. Segundo este sistema, os homens

são governados por uma força cega e inexorável, chamada Destino (do lat. *fatum*, daí o nome de fatalismo), cujos efeitos não podem prever nem mudar. Ninguém se furta ao seu destino; o que tem de suceder sucederá necessàriamente. «Estava escrito», dizem os discípulos de Maomé. Logo, todo o esforço é inútil e o melhor é entregar-se cada um à sua sorte.

2. O *fatalismo panteísta*. — A doutrina panteísta cai necessàriamente no fatalismo. Com efeito, se Deus é a única substância, se tudo é Deus, o livre arbítrio não existe, porque Deus é o ser necessário e nada de contingente pode nele existir.

3. O *fatalismo teológico* ou *predestinacionismo*. — A sorte de todos os homens, bons e maus, foi antecipadamente fixada pela vontade divina, que de modo algum será mudada. Por outro lado, o homem é incapaz de praticar o bem sem a graça, e esta é um dom puramente gratuito. Logo, não somos livres para escolher um destino à nossa vontade, mas devemos aceitá-lo, como foi decretado por Deus.

Refutação. — 1. O *fatalismo maometano* é sistema absurdo e irracional, pois separa os efeitos das causas e ensina que aqueles acontecem necessàriamente, ainda mesmo quando isolados das causas que os produzem, e que é inútil fugir do perigo, uma vez que está escrito que não o podemos evitar.

2. O *fatalismo panteísta* também se não pode defender. Basta olhar em volta de nós para ver que há seres que começam a existir, que se transformam e evolucionam sem cessar; quer dizer: o mundo é contingente, visto que a mudança é inconciliável com a ideia de ser necessário.

3. As dificuldades dos *predestinacionistas* (Lutero, Calvino) foram já resolvidas quando tratámos da presciência divina (n.° 72). É verdade que os nossos actos são previstos por Deus, mas a ciência de Deus não muda a natureza dos actos; isto é, os nossos actos livres são previstos como livres. Também é certo que o homem nada pode fazer sem a graça e que esta é um dom absolutamente gratuito; Deus, porém, a ninguém a recusa e o homem fica com o poder de aceitar ou rejeitar este auxílio, que Deus põe à sua disposição.

115. — 4.º Determinismo científico. — O determinismo científico está hoje muito em voga. Funda-se em dois princípios da ciência, que para os seus partidários são incontestáveis; o determinismo universal e a conservação da energia.

1. *Determinismo universal.* Tudo neste mundo está sujeito à lei do determinismo. Segundo esta lei, todos os fenómenos estão unidos entre si por laços necessários; todos os acontecimentos, todos os nossos actos provêm de outros factos, como os efeitos provêm das causas. Além disso, o determinismo é *condição da ciência*, a qual, na hipótese do livre arbítrio, não poderia estabelecer as suas leis.

2. *Conservação da energia.* Segundo este princípio, a quantidade de energia, que existe no mundo, é sempre constante; transforma-se, mas não aumenta nem diminui. Daqui se segue que as nossas determinações, que julgamos livres, são na realidade apenas um novo estado de forças em nós existentes, que se transformam segundo uma lei necessária e absoluta. — O determinismo científico é parte integrante do sistema materialista, o qual, não admitindo senão uma substância no mundo, a matéria, afirma que todos os fenómenos se regem pelas leis da mecânica.

Refutação. — 1. Seria muito difícil demonstrar que o *determinismo* do mundo é *lei universal!* Com efeito, dado que o determinismo das leis dirija todos os fenómenos de ordem física, poder-se-á concluir que deve também aplicar-se ao mundo dos espíritos? Não será certo que estas duas ordens de fenómenos nada têm de comum entre si, e que portanto o que é verdade para uma, pode não sê-lo para a outra?

Por outro lado, será verdade que o livre arbítrio se oponha à ciência, isto é, ao determinismo das leis? De modo algum. A lei afirma que as mesmas causas em circunstâncias idênticas produzem sempre os mesmos efeitos. Ora, se a minha vontade modifica as circunstâncias, se faz por exemplo desviar um movimento da sua direcção normal, é evidente que apesar da minha intervenção, a lei permanece a mesma, se bem que neste particular deixe de se aplicar. Portanto a ciência nada tem que temer do livre arbítrio e pode continuar a formular as leis que governam o mundo material.

2. O que dissemos do determinismo das leis aplica-se também ao princípio da *conservação da energia*. Os deterministas não podem provar que este princípio, regulador das forças da natureza, seja aplicável à vontade. E ainda supondo que as nossas determinações sejam transformações das forças em nós existentes, a nossa vontade conserva sempre a liberdade de as dirigir neste ou naquele sentido, o que basta para salvaguardar a liberdade.

116. — 5.° Determinismo fisiológico. — Segundo o determinismo fisiológico, os nossos actos, que julgamos livres, na realidade são apenas a resultante de causas físicas, tais como o clima, o meio, o temperamento e tudo o que constitui o carácter de cada indivíduo. Se conhecessemos o carácter de um homem e as circunstâncias em que se encontra, poderíamos sempre prever a resolução que tomaria.

Refutação. — O temperamento, o carácter e as circunstâncias de tempo e de lugar são, sem dúvida, factores importantes que têm muita influência nas nossas determinações, mas não explicam todos os nossos actos, pois agimos de modo diverso, em circunstâncias idênticas. A previsão é sempre relativa, porque o carácter muda sob a influência da vontade. Na hipótese do determinismo fisiológico, a virtude confundir-se-ia com o bom temperamento. A experiência quotidiana ensina-nos, pelo contrário, que a educação corrige o carácter e que, na expressão de Bossuet, a alma generosa é senhora do corpo que anima.

117. — 6.° Determinismo psicológico. — O determinismo psicológico afirma que as nossas decisões são sempre determinadas pelo motivo mais forte, pelo que exerce maior atractivo na inteligência e principalmente na sensibilidade, e não pelo que tem maior valor moral, como são o dever e o amor do bem em si. Assim, o egoísta deixa-se guiar pelo interesse, o avarento pelo amor da riqueza, o ambicioso pelos sonhos de glória.

Refutação. — É falso que as nossas resoluções sejam sempre determinadas pelo motivo mais forte. Muitas vezes

o homem resiste às suas inclinações e prefere o sacrifício ao prazer; o egoísta não procede sempre como egoísta, nem o avaro como avaro... Sem dúvida, o motivo que nos leva ao consentimento é o mais forte, mas trata-se de saber se o que escolhemos é o mais forte em si, ou se é o mais forte porque o escolhemos.

Conclusão. — Nenhum dos sistemas acima expostos sucintamente diminui o valor das provas da existência do livre arbítrio. Podemos, pois, concluir que Deus dotou a alma humana com a nobre prerrogativa de poder escolher entre o bem e o mal e de ser senhora dos seus destinos. «O homem, escreve JANET, não é verdadeiramente livre quando se liberta sòmente das coisas exteriores, mas quando sacode o jugo das paixões. O que obedece cegamente aos seus apetites não é senhor de si mesmo, mas escravo do corpo, dos sentidos, dos temores e das paixões... A liberdade não consiste em poder escolher e praticar o bem ou o mal. Muito pelo contrário, praticar o mal é deixar de ser livre, e fazer o bem é sê-lo realmente» [1].

Bibliografia. — V. o capítulo seguinte.

(1) Paulo JANET, La Morale, liv. III.

CAPÍTULO II. — ORIGEM E FIM DO HOMEM. UNIDADE DA ESPÉCIE HUMANA. ANTIGUIDADE DO HOMEM.

O HOMEM. (*Continuação*).

- **1.º Origem.**
  - A. *da alma.* Criação directa de Deus.
  - B. *do corpo.*
    - *a)* Questão não *definida* pela Igreja.
    - *b)* Hipóteses.
      1. *tradicional:* criação directa.
      2. *evolucionista:* descendência animal.
    - *c)* Argumentos do evolucionismo.
      1. Evolução, *lei geral.*
      2. *Semelhanças* entre o homem e o animal.
      3. Argumento da *pré-história.*
    - *d)* Valor destes argumentos.
      1. A Lei da evolução *não se prova.*
      2. *Diferenças* entre o homem e o animal.
      3. A pré-história nunca encontrou as *formas de transição.*
- **2.º Fim.**
  - A. *Importância* do problema.
  - B. *Definição* da imortalidade.
  - C. *Provas da imortalidade da alma.*
    - *a)* Argumento metafísico.
    - *b)* Argumento psicológico.
    - *c)* Argumento moral.
    - *d)* Consentimento universal.
- **3. Unidade da espécie humana.**
  - A. *Relacionada com o dogma.*
    - *a)* do pecado original.
    - *b)* da Redenção.
  - B. *Objecções fundadas nas divergências entre*
    - *a)* a raça branca.
    - *b)* a raça amarela.
    - *c)* a raça negra.

O HOMEM. *(Continuação).*

- **3.º Unidade da espécie humana.** *(Continuação).*
  - C. *Provas.*
    - *a)* *indirecta.* As divergências não são essenciais.
    - *b)* *directa,* baseada nas semelhanças.
      - 1. Anatómicas.
      - 2. Fisiológicas.
      - 3. Psicológicas.
- **4.º Antiguidade do homem.**
  - A. *Segundo a Fé.*
    - *a)* Questão não definida.
    - *b)* Nenhuma cronologia certa na Bíblia.
  - B. *Segundo a Ciência.*
    - *a)* Questão do domínio da pré-história.
    - *b)* Respostas diversas dos pré-historiadores.
    - *c)* Portanto nenhum conflito possível entre a Fé e a Ciência.

DESENVOLVIMENTO

118. — Divisão do capítulo. — Determinada a natureza do homem, estudemos a sua *origem* e o seu *destino.* Estes dois problemas, sobretudo o segundo, são de sumo interesse para a moral e para a religião. Há também motivos para inquirir se todos os homens descendem de um tronco único, e em que data se deve fixar a aparição do primeiro homem. Dividiremos a matéria em quatro artigos: 1.º *Origem;* 2.º *Fim do homem;* 3.º *Unidade da espécie humana;* 4.º *Antiguidade do homem.*

Art. I. — Origem do homem.

119. — Estado da questão. — Já vimos que o homem se compõe de duas substâncias: uma espiritual, a alma, outra material, o corpo. Por isso dividiremos este assunto em duas partes: 1.º a *origem da alma;* 2.º a *origem do corpo.*

O problema, para o materialista, apresenta-se sob outro aspecto. A questão da origem da alma não tem para ele razão de ser, uma vez que não admite a sua existência, ao menos como princípio distinto. Contenta-se com indagar a origem do corpo, porque o homem, segundo ele, não passa

dum animal mais perfeito, formado de uma só substância. Para provar a sua tese deve, portanto, apresentar-nos os seres intermediários entre o animal e o homem, e demonstrar, com os documentos à vista, que o corpo do animal evolucionou, que se foi transformando pouco a pouco, até chegar à forma humana. Tentou fazê-lo, mas adiante veremos se os seus esforços foram coroados de bom êxito.

120. — 1.º Origem da alma. — A alma é um princípio espiritual, distinto do corpo, que só depende dele de modo muito relativo e acidental, e pode subsistir sem ele. Ora a origem duma substância deve corresponder à sua natureza. Se é *simples* e *imaterial*, não pode ser produzida pelo corpo, que é composto e material, porque não haveria proporção entre a causa e o efeito.

Também não pode dimanar da alma dos pais, porque esta, pelo facto de ser simples e espiritual, não se pode dividir: o que é simples não se fracciona. Resta, pois, que a alma seja directamente obra de Deus e receba a existência pela *criação*. Já não sucede o mesmo com a alma do animal, que depende totalmente do corpo e, por conseguinte, deve ser produzida como ele, isto é, por geração.

121. — 2.º Origem do corpo. — A respeito da *origem do corpo*, põe-se o seguinte problema: O corpo do primeiro homem, prescindindo da alma, foi criado *directamente* por Deus, ou é *fruto da evolução?* Neste último caso, o corpo do animal foi-se porventura aperfeiçoando em épocas sucessivas até atingir a forma humana?

Antes de mais nada, notemos que esta questão *não foi ainda definida* pela Igreja, tendo por isso os apologistas católicos uma certa liberdade. No capítulo II do Génesis diz-se que «Deus formou o homem do barro da terra e inspirou no seu rosto um sopro de vida», e, que formou a mulher duma costela de Adão (v. 7, 21, 22). É certo também que a maioria dos *Santos Padres* interpretaram estas palavras no sentido de uma criação directa de Deus e que, conforme esta *opinião tradicional*, a muitos parece um pouco *temerária* a teoria de certos *evolucionistas católicos*, segundo a qual,

Deus ter-se-ia limitado a tomar o corpo do animal mais perfeito e a infundir-lhe a alma humana.

Mas há outro *evolucionismo mais mitigado,* que parece mais conciliável com a opinião tradicional da Igreja, e com as ideias de S. AGOSTINHO *(Trat. sobre o Génesis,* L. *VII, c. XXIV)* e de S. TOMÁS (II, 1.ª q. 91, 2, ad 4): Deus para criar o homem, dizem, serviu-se dum corpo já organizado, que retocou e aperfeiçoou antes de lhe infundir a alma. O *barro* ou *limo,* de que fala o Génesis, seria portanto nesta hipótese um organismo preparado pouco a pouco por um trabalho de evolução, e adaptado enfim por *uma nova intervenção directa de Deus* [1]. Feita esta observação, vejamos o *valor científico dos argumentos materialistas.*

122. — Teoria materialista. — A. Argumentos. — Os materialistas apresentam três argumentos para provar que o homem vem do animal por evolução, que não é um ser isolado, mas sòmente um animal aperfeiçoado.

a) A evolução, dizem, é a *lei geral* que governa o mundo. O sistema de LAPLACE supõe-na como hipótese necessária para explicar a formação do mundo físico. A evolução é igualmente admitida, ao menos dum modo geral, para explicar as espécies vegetais e animais. Mas, se assim é, porque há-de ser o homem uma excepção à lei geral?

b) As semelhanças que há *entre o homem e o animal* indicam parentesco e origem comum. Considerando o homem sob o ponto de vista da sua organização corporal (anatomia), ou das funções vitais (fisiologia), os naturalistas colocam-no entre os mamíferos, na ordem superior dos Primatas. Ainda que superior aos outros animais pela perfeição dos órgãos e das funções, é contudo um dentre eles quanto a todos os caracteres gerais. «Na hierarquia dos seres, diz RICHET, o homem ocupa o primeiro lugar, mas não está fora da categoria. É perfeita a igualdade dos órgãos, dos aparelhos, das funções, do nascimento, da vida e da morte». Seria, pois,

---

(1) Esta é a opinião de RUSSEL WALLACE, aliás transformista convencido, que, depois de Darwin, foi o mais acérrimo defensor da selecção natural. A seu ver, o corpo do homem deve a uma selecção, não natural, mas divina, as faculdades que o caracterizam; teria havido intervenção de Deus para dar a forma humana a um organismo já preparado pela evolução.

para estranhar, concluem os materialistas, que Deus tivesse feito do homem, objecto duma criação particular, para afinal o formar segundo o plano e modelo dos animais.

c) Os materialistas pretendem, além disso, provar a *descendência animal do homem* pela *história*, ou antes, pela *pré-história* (1). Se o homem tivesse por ascendente um animal qualquer, um macaco ou um canguru, a paleontologia, conforme a lei da evolução, deveria encontrar nos fósseis, os seres de transição entre o animal e o homem. Existem acaso essas formas intermédias? Os materialistas muitas vezes assim o julgaram. Seguindo a ordem da sua descoberta, os *principais fósseis,* em que eles cuidaram encontrar o precursor do homem, são:

1. O *crânio de Néanderthal,* na Prússia Renana (1856); o *crânio de Gibraltar* (1866); os dois *esqueletos de Spy,* na Bélgica (1886); os famosos ossos (fragmentos de crânio, fémur e alguns dentes) encontrados na ilha de Java pelo doutor DUBOIS e por ele baptizados com o nome de *Pitecantropo de Java* (1895); dez ou doze *crânios* e *esqueletos* humanos da gruta de *Krapina,* na Croácia (1899).

2. Mais recentemente a *Maxila de Mauer,* perto de Heidelberg, e a de *Piltdown,* em Inglaterra (1907); os esqueletos de *La Chapelle-aux-Saints* em Corrèze, de *Moustier* na Dordonha (1908); os dois esqueletos de *Ferrassie,* também na Dordonha, um de homem, outro de mulher (1909); o *crânio da Rodésia,* na África do Sul (1921). Mais recentemente ainda vários outros restos de homens fósseis na África do Sul, na China, e na Austrália.

Todos estes fósseis são representantes das duas mais antigas raças até agora conhecidas: a raça *chelense* e a raça *mustierense.* Os tipos mais característicos da primeira, são o Pitecantropo de Java e o crânio da Rodésia; da segunda, o crânio de Néanderthal e o homem de La Chapelle-aux-Saints. Ora os fósseis, segundo os transformistas, parecem *apresentar os caracteres que a sua teoria reclama:* o crânio fugidio, prolongado para a frente por arcadas superciliares muito salien-

(1) Chama-se *pré-história* a história dos tempos de que não existe documento algum escrito. Essa história tem de ser feita por outros meios: pela descoberta, por exemplo, de ossadas humanas (fósseis), de objectos (instrumentos, armas, ornatos), de habitações que serviram para o seu uso.

tes, ângulo facial muito pequeno (v. nota 2, pág. n.º 126), grande prognatismo dando à face a forma dum focinho, nariz largo profundamente enterrado, redução ou até inexistência do queixo, em suma, um todo que se aproxima da forma pitecóide (macaco); em compensação, os braços, as pernas as mãos, e os dedos parecem-se com os do homem nas suas dimensões.

São estes, dizem os transformistas, os *seres intermediários;* e, se não o forem, podemos supor que existiram, e que os paleontólogos os hão-de encontrar um dia. Nem é preciso recorrer ao passado, acrescentam, para encontrar os intermediários entre o homem e o animal. O *selvagem* actual é um testemunho vivo do tipo primitivo; parece-se com ele na estrutura física, e não é muito superior ao animal tanto na inteligência como na moralidade. Mais ainda; a *criança,* na sua lenta evolução, reproduz todas as fases de transição, que a inteligência humana deve ter atravessado antes de sair completamente da animalidade.

123.—B. Crítica dos argumentos materialistas. — Examinemos os argumentos materialistas e vejamos o seu valor.

a) A *evolução,* dizem os materialistas, *ou se encontra em toda a parte, ou em nenhuma.* Ora é difícil contestar a sua existência, ao menos no mundo físico. Deve, portanto, estender-se a todos os seres, sem exceptuar o homem. — Os fixistas não têm dificuldade em retorquir este argumento. Se a evolução é a lei que rege toda a vida vegetal e animal, deve ser lei geral que se estenda a todos os seres que habitaram ou habitam o mundo, e abranja todos os tempos e regiões. Ora, tanto nos tempos actuais como nos pré-históricos, por mais remotos que sejam, não encontramos vestígio algum da evolução, nem espécies, géneros ou ordens em via de formação. Logo, podemos afirmar que as espécies quaternárias, de que ainda há representantes nos nossos dias, não sofreram modificação alguma orgânica, que prove a transformação do tipo específico [1].

Por outros termos, se a evolução fosse lei geral, apli-

(1) DE NADAILLAC, *L'homme et le singe.*

cável a todos os tempos e a todos os seres, os transformistas deveriam poder-nos apresentar exemplos actuais de animais em estado de evolução — de macacos, por exemplo, se são nossos antepassados, — em via de se transformar em homens. Logo a evolução não é lei geral que governa o mundo ([1]), nem a teoria transformista está *cientìficamente provada* (n. 94 e 95).

b) As *semelhanças entre o homem e o animal,* a que os materialistas ligam tanta importância, são singularmente contrabalançadas pelas *divergências,* em que menos insistem. Se compararmos, por exemplo, o corpo do homem, com o do macaco, encontramos *diferenças essenciais:* a posição vertical própria do homem ([2]), a existência de duas mãos sòmente, o ângulo facial ([3]), que na raça humana oscila entre 70° e 90°, ao passo que no macaco atinge apenas um máximo de 50°, sem falar nas faculdades da alma, razão e livre arbítrio, que interpõem um abismo entre os dois.

Na hipótese da descendência animal do homem, como explicar que este seja inferior àquele nos órgãos dos sentidos (ex.: o olfacto no cão) quando a selecção natural deveria ter desenvolvido no homem as qualidades que já existiam no animal? Porque vem o homem nu ao mundo, *nudus in nuda humo,* como diz PLÍNIO O VELHO? Se o pêlo para o animal é um meio eficaz para o preservar de frio, não poderia prestar o mesmo serviço ao homem? O animal possui armas de defesa com que pode lutar contra os seus adversários, e o homem vê-se obrigado a procurá-las nas forças da natureza. Portanto, as semelhanças *corporais* não provam o *parentesco directo entre o homem e o animal.*

c) Quanto aos *intermediários,* é forçoso confessar que

---

(1) Ainda que a evolução fosse lei difinitivamente comprovada, não poderia prescindir de Deus. Provámos acima (n.º 45) que seria sempre necessário recorrer a um ser omnipotente para criar a matéria e regular o seu desenvolvimento segundo a lei da evolução.

(2) «O homem, diz DE LAPPARENT, é o único mamífero cuja posição natural é absolutamente vertical e cuja face está dirigida para o céu, onde se encontra o seu destino. *La Providence créatrice.* — O poeta latino tinha dito:

> Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
> Jussit ...

(3) O ângulo facial é o ângulo formado pela junção de duas linhas; uma vertical, que vai desde os incisivos superiores ao ponto mais saliente da testa, outra horizontal, desde o canal auditivo até aos mesmos dentes.

a paleontologia, não obstante os seus progressos surpreendentes, ainda não fez até agora descobertas dicisivas. Huxley, cujo testemunho é insuspeito, disse, a propósito das ossadas encontradas em Néanderthal, que «não podem pertencer a um intermediário entre o homem e o macaco». O valor dos outros documentos paleontológicos é também duvidoso. Quando muito, diz Bonnier *(L'enchaînement des organismes)*, os esqueletos, assim como vários crânios humanos das camadas quaternárias mais antigas, pertencem a raças humanas certamente superiores às menos dotadas da actualidade.

Tudo isto nos leva a fixar a atenção no *selvagem*, que, na hipótese materialista, seria ainda hoje um representante da forma intermediária entre o bruto e o homem. Os evolucionistas afirmam que há menos distância entre o animal e o selvagem, do que entre este e o homem civilizado.

É asserção manifestamente absurda, pois é incontestável que entre o selvagem e o civilizado não há *nenhuma diferença de natureza*, e que só diferem no desenvolvimento. O selvagem, por mais rude que seja, é homem em toda a acepção da palavra, isto é, dotado de alma racional, capaz de progresso; ao passo que o animal, mesmo domesticado, é incapaz de pensar, de raciocinar, de inventar, etc.. Sem dúvida a inteligência dos selvagens é inferior porque não está cultivada, mas não é de modo algum a transição entre a inteligência do civilizado e o instinto do animal.

O mesmo se pode dizer da *criança*. A evolução, por que passa antes de atingir o estado adulto, não é a repetição das fases que a humanidade teria atravessado; a criança não é ao princípio um simples animal, que vai pouco a pouco adquirindo a forma humana. Obedece simplesmente às leis do desenvolvimento que regem a natureza do homem.

Conclusão. — De tudo o que dissemos aparece claramente que, no estado actual da ciência, os materialistas não podem alegar prova alguma da descendência animal do homem. — 1.° *Quanto à alma*, há uma demarcação radical entre o homem e o bruto; não se deu a passagem de um para o outro, porque a evolução desenvolve apenas o que já existe, e não cria o que não está em germe. — 2.° *Quanto ao*

corpo, a hipótese evolucionista não está suficientemente comprovada.

Todos os esqueletos humanos que os museus encerraram são de homens como nós; o homem apareceu na terra com todos os caracteres que actualmente o distinguem e separam do animal. E se as investigações científicas demonstrarem um dia o contrário, a Igreja seria a primeira a adoptar uma solução que nunca oficialmente condenou e que muitos católicos não têm dificuldade em defender ([1]).

Art. II. — **Fim do homem. Imortalidade da alma.**

124. — 1.º **Importância da questão.** — O problema do *fim* do homem não tem menos importância que o da sua origem, por causa das suas consequências. «Todas as nossas acções e pensamentos, diz Pascal, devem seguir rumos muitos diversos, conforme houver ou não a esperança de bens eternos, porque é impossível dar um passo com acerto sem o regular pelo nosso fim último... O nosso primeiro dever e o nosso próprio interesse exigem que conheçamos bem este assunto donde depende o nosso modo de proceder... Acho preferível que aprofundemos mais este conhecimento do que a teoria de Copérnico. É sumamente importante para a nossa vida saber se a alma é mortal ou imortal». *(Pensées,* art. IX e art. XXIV, 17).

125. — 2.º **Definição da imortalidade.** — Que é a *imortalidade?* Antes de responder, convém primeiro rejeitar: — 1. O *conceito dos positivistas*, para quem «a imortalidade consiste ùnicamente nas consequências que podem ter os nossos actos para o futuro e felicidade da espécie» (H. Spencer), ou ainda, na grandeza da memória que nós deixamos à posteridade; — 2. O *conceito panteísta*, que considera a alma como uma parcela da divindade, destinada a reentrar um dia no Grande Tudo, de que fora momentâneamente separada, e a confundir-se com ele, perdendo a própria personalidade.

(1) Estas teorias transformistas defendidas por católicos referem-se só ao evolucionismo mais ou menos radical do corpo humano. Entre a alma do homem e a dos animais existe um abismo que não se pode transpor.

A *imortalidade*, como os espiritualistas cristãos, a entendem, é a *sobrevivência da alma* que, depois da separação do corpo, continua a viver a sua vida própria, conservando as faculdades superiores, a identidade, a recordação do seu passado e o sentimento da própria responsabilidade. Vejamos quais são as provas da imortalidade assim compreendida.

126. — 3.º Provas da imortalidade da alma. — A imortalidade da alma demonstra-se com três argumentos: *metafísico, psicológico* e *moral*.

A. **Argumento metafísico.** — A *imortalidade da alma* dimana da sua *natureza*, quer dizer, da dupla propriedade de ser substância *simples* e *espiritual*. — **1.** Pelo facto de ser *simples*, — não composta de partes, — não pode perecer por *decomposição*, à maneira dos corpos materiais, cuja morte consiste na dissolução dos elementos de que se compõem. — **2.** Por ser *espiritual*, — não dependente *essencialmente* do corpo, — não pode ser destruída com este, pois possui tudo o que lhe é necessário para poder sobreviver. A alma humana, como todas as criaturas, é *contingente*: assim como teria podido não existir, também poderia ser aniquilada. Mas a razão demonstra que a *aniquilação repugna aos atributos de Deus*, particularmente à sua *bondade* e à sua *justiça*, como vamos ver nos dois argumentos seguintes [1].

B. **Argumento psicológico.** — Deve haver proporção entre as *inclinações naturais* de um ser e os *meios de as satifazer*; aliás esse ser seria imperfeito e desdiria da *sabedoria e bondade de Deus*. Ora as *aspirações* do homem exigem a *imortalidade da alma*. O seu coração deseja ardentemente a felicidade e suspira por uma vida em que possa conhecer a verdade, contemplar a beleza e amar o bem. Ora é evidente que neste mundo só encontra verdades incompletas,

---

(1) Apesar da sua força, este argumento não se deve separar dos outros dois, porque a *aniquilação*, em que se baseia, não é absolutamente incompreensível. Deus pode reduzir ao nada o que do nada tirou. Além disso, a imortalidade da substância não é necessàriamente a imortalidade da pessoa. Portanto é conveniente completar este argumento com os outros dois: psicológico e moral.

imperfeições e alegrias efémeras. É necessário, portanto, que exista *outra vida* em que a alma apague a sede de felicidade, uma vida *sem fim*, porque não pode haver gozo pleno enquanto houver temor de o perder.

Se Deus infundiu na nossa alma a necessidade do infinito e ao mesmo tempo o sentimento de não o atingir nesta vida, é necessário que nos reserve um futuro, em que haja proporção entre os nossos desejos e os meios de os satisfazer; doutra forma o homem, que é o ser mais perfeito da terra, seria o mais infeliz: quando o animal encontra plena satisfação para os seus instintos, só o homem estaria condenado por sua natureza a prosseguir um fim impossível de alcançar.

C. **Argumento moral.** — A *imortalidade* da alma é *condição da moral.* Efectivamente, a justiça de Deus exige que o bem seja recompensado e o mal punido. Ora, na vida presente nem sempre isto acontece; frequentemente a força prevalece contra o direito, o vício contra a virtude. Esta situação injusta e anormal só temporàriamente pode ser tolerada por Deus. É preciso, pois, admitir que Deus não faz inteira justiça neste mundo, mas espera outra vida para dar a merecida recompensa às nossas obras. Por isso, a alma humana deve ser imortal e conservar a vida individual, consciente do seu passado, das suas faltas e das suas virtudes.

D. **Consentimento universal.** — Em confirmação das provas precedentes, pode ajuntar-se o *consenso de todos os povos.* Encontramos indícios da crença na imortalidade da alma em todos os tempos e em todas as nações. Pouco importa que a morada dos bons se chame Céu ou Elísio, e a dos maus Inferno ou Tártaro. Em todos os casos se manifesta a mesma fé na sobrevivência da alma. As cerimónias fúnebres, o culto dos mortos e as orações em seu favor não teriam significação sem a crença na imortalidade. Acrescentemos, enfim, que essa crença não é efeito da civilização, porque se encontra também nos povos selvagens. «Por maior que seja a degradação desses povos, diz LIVINGSTONE, há sempre duas coisas que não é preciso ensinar-lhes: a existência de Deus e a imortalidade da alma».

Art. III. — Unidade da Espécie humana.

127. — **Estado da questão.** — Provirão todos os homens de um tronco único e serão todos da mesma espécie [1]? Esta questão merece toda a nossa atenção, porque o monogenismo, isto é, a proveniência de todos os homens de um só casal, está relacionado com o dogma do pecado original e da redenção, que são fundamentais na religião cristã. Vejamos se a ciência está ou não em oposição com a fé, que, apoiada na Escritura, afirma que todo o género humano descende dum só homem, Adão, e duma só mulher, Eva.

O *monogenismo* foi negado, no século XVII, pelo protestante DE LA PEYRÈRE. Julgou que os homens de que fala o *Génesis*, no sexto dia da criação (*Gen.* I, 26 e segs.), não eram Adão e Eva de que só se fala no capítulo II. Logo, segundo ele, teria havido duas criações e, por conseguinte, duas espécies: a dos *Pré-Adamitas*, progenitores dos gentios e a dos *Adamitas*, donde descendem os judeus. Esta opinião, apoiada ùnicamente na falsa interpretação da Bíblia, foi retratada mais tarde pelo seu autor, quando se converteu ao catolicismo. Retomaram-na depois os filósofos do século XVIII em nome da ciência e da razão; porém, desde que QUATREFAGES acumulou na sua obra, *L'Espèce humaine*, os factos e as provas que demonstram o monogenismo, o problema pode considerar-se resolvido neste sentido. Vamos contudo examinar ràpidamente os argumentos dos poligenistas e as respostas dos monogenistas.

128. — 1.° **Argumentos dos poligenistas.** — Se compararmos entre si todos os homens e considerarmos os principais caracteres morfológicos, que os distinguem, tais como a cor da pele, a natureza dos cabelos, a configuração do crânio e da face e o ângulo facial, podemos dividi-los em três raças principais: a raça *branca* ou *caucásica*, a raça *amarela* ou *mongólica*, e a raça *negra* ou *etiópica*.

---

(1) Conforme a definição de QUATREFAGES, *espécie* é «o conjunto de indivíduos, mais ou menos semelhantes entre si, que podem considerar-se como descendentes de um tronco primitivo único, por sucessão ininterrupta e natural de família».

a) As características da *raça branca* são: cor branca da pele, cabelos sedosos, lisos ou crespos, crânio bem desenvolvido, testa larga e alta, arcadas superciliares pouco salientes, linha dos olhos horizontal, nariz direito, mento não fugidio e ângulo facial com cerca de 90°. Esta raça, que habita a Europa, o norte da África e da América e uma parte do sudoeste da Ásia, compreende 42 % da população *total do globo.*

b) A *raça amarela* distingue-se pela cor amarela, cabelos hirtos, crânio braquicéfalo, isto é, alongado no sentido transversal, face larga, maçãs do rosto salientes, olhos oblíquos e estreitos, nariz mais largo que na raça branca, mas não achatado como nos negros, e ângulo facial um pouco menor que o do branco. A raça amarela, que ocupa quase toda a Ásia, excepto o sudoeste, representa 44 % de humanidade.

c) A *raça negra* caracteriza-se pela cor que vai desde o trigueiro escuro até ao negro mais carregado, cabelos encarapinhados, crânio dolicocéfalo, isto é, alongado no sentido longitudinal, testa estreita e deprimida, arcadas superciliares salientes, olhos grandes e negros, nariz curto e achatado, maxilas prógnatas (do grego *pro,* para a frente, e *gnathos,* maxilas) isto é, projectadas para diante e terminadas por lábios grossos, o que dá ao mento um aspecto rudimentar, e ângulo facial que às vezes desce a 70°. A raça negra, que povoa toda a África excepto o Norte, as ilhas africanas meridionais, Madagáscar, alguns ilhéus asiáticos, a Austrália e a Melanésia, e que está disseminada pela América, perfaz 12 % da espécie humana.

Poder-se-iam acrescentar a estes três tipos principais as *raças mistas* que compreendem grupos com caracteres misturados, tais como os peles-vermelhas dispersos em toda a América, e que não vão além de 1 ou 2 % da humanidade.

Os poligenistas insistem nas diferenças que caracterizam estas três raças e concluem que a humanidade não tem uma ascendência comum, mas procede de diversos antepassados.

129. — 2.° Argumentos do monogenismo. — Os partidários do monogenismo provam a unidade da espécie humana com dois argumentos. — *a)* Mostram primeiramente que as diferenças invocadas pelos poligenistas não são tais que cons-

tituam espécies diferentes, mas sòmente raças distintas; é o argumento *indirecto* ou *negativo*. — *b)* Depois demonstram que as semelhanças entre as raças exigem a unidade da espécie; é o argumento *directo* ou *positivo*.

A. **Argumento indirecto.** — Nenhum dos distintivos, que diferenciam as três raças mencionadas, constitui uma divergência essencial; tanto mais que há maiores diferenças entre algumas raças de animais, a que ninguém nega a unidade de espécie.

Os poligenistas aduzem; — 1. *a cor*. Todos sabem que a coloração da pele provém da influência do meio e do regime, e que depende da camada de pigmento que está entre a derme e a epiderme, camada que engrossa e enegrece com o sol;

2. *a natureza do cabelo*. Qualquer que seja a sua cor ou forma, tem a mesma natureza em todas as raças. Há maiores variações entre o pêlo de alguns animais, por exemplo, das ovelhas que na África não têm lã, mas pêlo curto e liso;

3. *As diferenças anatómicas*, sobretudo as que dizem respeito à conformação do crânio e da cabeça. Há pouca diferença entre as raças quanto à capacidade craniana: o peso médio do cérebro da raça branca é um pouco superior a 1400 gramas, e entre os negros chega apenas a 1250; mas é bom ajuntar que o cérebro de muitos brancos, cuja inteligência, como a de Gambeta, é incontestável, pesa menos que o dos negros. Estas diferenças são muito menores que as que existem entre algumas raças animais, tais como o *buldogue*, o galgo e o cão-de-água.

A diferença na conformação da cabeça, — crânio braquicéfalo (curto e largo) nos brancos; dolicocéfalo (alongado no sentido da frente para trás) nos negros; o alongamento da face que distingue os ortógnatos dos prógnatos, — também não tem um valor absoluto, porque é fácil verificar que existem dolicocéfalos e prógnatos em todas as raças. Poder-se-ia ainda alegar a diferença da estatura: há patagónios que medem cerca de dois metros e boschimanes que não passam de um metro; esta diferença é muito maior entre certas raças de animais. O cão fraldeiro não tem mais que $\frac{2}{10}$ do tamanho do cão de S. Bernardo.

4. O *ângulo facial* varia apenas 20° nas raças humanas e nos macacos desce de repente a 40°.

Os poligenistas alegam como dificuldade a diversidade das línguas, algumas das quais parecem não ter nenhuma raiz comum. Se assim fosse, — e muitos filólogos distintos, como Max Muller o negam, — poder-se-ia simplesmente concluir que a língua primitiva e única teria desaparecido sem deixar vestígios em todas as línguas.

B. **Argumento directo.** — As diferenças entre as raças não são uma barreira insuperável. Mas há mais. A sua origem comum ressalta das suas semelhanças:

1. *Semelhanças anatómicas.* — «Quanto mais aprofundamos as nossas investigações, mais claramente vemos que não há osso nenhum no esqueleto, que, na sua forma e proporções, não leve o certificado da sua origem indelèvelmente impresso» (DE QUATREFAGES).

2. *Semelhanças fisiológicas.* — As raças humanas são idênticas e diferem notàvelmente dos animais, tanto sob o ponto de vista da vida individual como da conservação da espécie. Além disso, a interfecundidade das raças é o sinal mais evidente da unidade da espécie ([1]).

3. *Semelhanças psicológicas.* — Se consideramos as raças sob o aspecto intelectual e moral, há sem dúvida grandes diferenças no grau de cultura e de moralidade, mas não são irredutíveis e podem anular-se, mais ou menos depressa, pela educação. Não vemos nós essas mesmas diferenças entre indivíduos da mesma raça e do mesmo país? Não há por ventura, até em Lisboa ou qualquer grande cidade, indivíduos meio selvagens ao lado de pessoas da mais alta cultura? Seja qual for o grau de civilização própria de alguns indivíduos e raças, todos são dotados de inteligência, capazes de pensar, de raciocinar, de progredir e de inventar.

Mas, ainda que os homens actuais parecem descender do mesmo casal, poder-se-á dizer o mesmo dos homens dos

---

(1) Efectivamente é necessário notar que a característica essencial, que distingue a raça da espécie, é a fecundidade indefinida dos cruzamentos entre indivíduos de diferentes raças; ao passo que os cruzamentos entre indivíduos de espécies diversas, ainda as mais próximas, são infecundos logo ao começo ou ao menos passadas poucas gerações.

tempos pré-históricos? «Quando visitamos as colecções pré-históricas, diz o marquês de NADAILLAC, é impossível conter a admiração, ao ver as mesmas formas, a mesma maneira de trabalho em povos diferentes, separados uns dos outros por áridos desertos e oceanos imensos, sem meio algum de comunicação entre si».

Conclusão. — Do que precede podemos tirar duas conclusões: — *a)* Se nos colocamos no terreno exclusivamente científico, vemos que todos os homens são morfológica e fisiològicamente semelhantes; é pois verosímil a sua origem comum. «Sucedeu assim realmente? pergunta QUATREFAGES. Houve acaso ao princípio apenas um casal de animais de cada espécie? Ou, pelo contrário, aparecem simultânea e sucessivamente vários casais com características morfológicas e fisiológicas inteiramente semelhantes? São problemas de que a ciência não pode nem deve ocupar-se, porque nem a experiência nem a observação são capazes de os resolver. A ciência só pode afirmar que as coisas se dão como se cada espécie — e por conseguinte a espécie humana — tivesse por ponto de partida um único par primitivo». — *b)* A ciência não contradiz, pois, a doutrina da Igreja, segundo a qual, todos os homens descendem de Adão e Eva e são irmãos por origem e natureza.

Art. IV. — **Antiguidade do homem.**

130. — Ensina-nos a fé, — e a ciência não o nega, — que toda a humanidade descende dum só casal. Mas quando apareceu na terra? Qual é a doutrina da Igreja neste ponto? Estará em contradição com os dados da ciência?

1.° Antiguidade do homem segundo a Fé. — Para determinar a antiguidade do homem, a Igreja só pode apresentar os documentos que se lêem na Bíblia ao narrar a criação do primeiro homem. Infelizmente «a Bíblia, diz LENORMANT, não nos dá nenhum número positivo a respeito do nascimento do género humano. De facto não existe cronologia alguma para as épocas que decorrem desde a criação do homem até à vocação de Abraão. As datas que os comenta-

dores procuraram deduzir são arbitrárias e não têm nenhuma autoridade dogmática; pertencem todas ao domínio das hipóteses históricas. A cronologia da Bíblia, cujo texto verdadeiro não conhecemos, foi profundamente alterada... Vemo-nos necessàriamente obrigados a negar o valor histórico dos números do Génesis, que nos contam a duração dos patriarcas antediluvianos... Esses números são hoje tão incertos que um estudo verdadeiramente científico é quase impossível. As três edições críticas do texto canónico, — o hebreu ou da Vulgata, dos Setenta e o Samaritano, — apresentam grandes variantes. S. Agostinho, como faz a crítica hodierna, não hesitava em reconhecer vestígios de modificações artificiais e sistemáticas» [1].

Nestas condições importa frisar: — *a)* A Bíblia não nos dá número algum acerca do aparecimento do primeiro homem na terra; — *b)* não conhecemos o texto original da Bíblia, e as datas relativas à vida dos patriarcas antediluvianos variam com as diversas versões; houve, portanto, alterações dos números, introduzidas pelos copistas.

Por estas duas razões, os cálculos dos exegetas que procuram determinar a antiguidade do género humano, apresentam grandes divergências. Uns julgam que a criação do primeiro homem seria 3.500 anos antes de Cristo; ao passo que outros fazem recuar esta data até 7.000 anos.

Mas, ainda que fosse conhecido o texto original da Bíblia, deveria demonstrar-se que o autor inspirado teve a intenção de nos dar a cronologia autêntica e a história completa do povo hebreu. Ora, sabemos que o seu fim primário foi inculcar aos Judeus as verdades morais e religiosas. Parece verosímil, e até evidente, que há lacunas nas árvores genealógicas dos primeiros patriarcas, se considerarmos que os escritores sagrados, como aliás todos os Orientais, se guiavam geralmente nas suas cronologias pelo *motivo mnemotécnico.*

É preciso não esquecer que os livros sagrados eram destinados a ser aprendidos de cor. Para facilitar o trabalho da memória, não hesitavam em suprimir nas listas genealógicas

---

(1) *Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient; les Origines de l'histoire.*

os intermediários e agrupar os nomes em séries mais fáceis de reter. É por isso, que os patriarcas anteriores e posteriores ao dilúvio são agrupados em duas séries de dez. Encontram-se exemplos análogos noutros livros, em que as omissões são fáceis de verificar. S. Mateus, por exemplo, ao narrar a genealogia de Jesus Cristo, passa em silêncio os nomes de três antepassados muito conhecidos, Ocozias, Joas e Amazias, certamente para poder dividir a lista em três grupos simétricos, cada um de treze nomes.

Somos, pois, forçados a concluir que a Bíblia não fixa nenhuma data para o aparecimento do primeiro homem. Alguns adversários mal intencionados, ou mal informados, como Mortillet, objectam que o próprio Bossuet no *Discours sur l'Histoire Universelle* faz remontar a origem do mundo a 4.000 anos antes de Cristo, data que muitos manuais repetiram.

Nem Bossuet nem os manuais tiveram a pretensão de dar esta cronologia como ensinamento oficial da Igreja. E a prova é que os exegetas não se julgam obrigados a adoptar data alguma. Um dos mais ilustres, Le Hir, escreveu as palavras seguintes, que nos podem servir de conclusão: «A cronologia bíblica continua indecisa; às ciências humanas incumbe o trabalho de determinar a data da criação da nossa espécie».

131. — 2.º Antiguidade do homem segundo a Ciência. — A Igreja nunca teve a pretensão de resolver o problema da antiguidade do homem. Tê-lo-á resolvido a *Ciência?* Poderá ao menos determinar aproximadamente a data a que se remontam os primórdios da humanidade?

Antes de responder a esta pergunta, investiguemos quais são os elementos de informação de que pode dispor a ciência. É evidente que a *história* não lhe pode fornecer nenhum documento, pois só começa 2.000 anos antes de Cristo. Vêm depois os *monumentos* e as *tradições populares* dos países mais antigos como a China, a Índia, o Egipto e a Caldeia. Mas os monumentos datam duma época em que as nações já estavam constituídas e só podem ter portanto uma antiguidade muito restrita.

Quanto às tradições populares, pertencem mais ao domí-

nio da lenda que ao da história. O número de mais de dois milhões de anos, por exemplo, que alguns letrados chineses atribuem ao seu país não tem nenhum fundamento. A *história* não pode, por conseguinte, dar-nos a solução do problema; quando muito conseguirá fixar um limite mínimo além do qual a ciência deve prosseguir as suas investigações.

A *antiguidade do homem* só poderia talvez ser determinada pela *pré-história,* ciência muito imperfeita, por se ver forçada a recorrer a outras ciências, tais como a geologia, a paleontologia e a arqueologia, que são incapazes de fixar datas precisas. Seja como for, compete à pré-história encontrar os primeiros vestígios da espécie humana e calcular o número dos anos decorridos. Ora o problema apresenta duas dificuldades. Primeiramente, a geologia nunca pode estar certa de ter encontrado os vestígios do primeiro homem; em segundo lugar, é impossível determinar uma cronologia segura.

Vejamos como os sábios devem resolver o problema. O primeiro trabalho pertence à *geologia.* Ao estudar as várias fases por que a terra foi passando depois de se formar a crusta, os geólogos distinguem cinco eras ou períodos de maior ou menor duração. Conforme a natureza dos terrenos e a ordem da sua sobreposição, costumam designar-se pelos nomes de era arcaica, primária, secundária, terciária e quaternária. A vida começa na era primária, mas sòmente nos terrenos quaternários se descobrem sinais certos do homem. Até hoje não foi ainda possível demonstrar o seu aparecimento na era terciária. Por *sinais certos,* entendem-se não só as ossadas que dão um testemunho incontestável da existência do homem, mas ainda outros *objectos* que foram com certeza por ele trabalhados ou utilizados. Tais são os sílices talhados, os estiletes, as agulhas e arpões de osso, os colares e pendentes que lhe serviam de ornato. Todos os pré-historiadores são concordes em afirmar que os sílices amigdalóides do tipo chelense (1) são os vestígios mais antigos da existência do homem. Em 1868, o P.e BOURGEOIS, reitor do Seminário menor de Pontlevoy, descobriu em Thenay

---

(1) *Sob o aspecto arqueológico,* e considerada a matéria, a forma e o grau de perfeição dos instrumentos, das armas, etc., trabalhados pelos homens primitivos, costumam distinguir-se três idades: a idade da *pedra,* a do *bronze* e a do *ferro.*

A *idade da pedra* subdivide-se em três períodos: *eolítico* ou da pedra lascada, *paleolítico* ou da pedra talhada e *neolítico* ou da pedra polida. O *período paleolítico* divide-se ainda em quatro épocas conhecidas pelos nomes dos lugares onde parecem dominar os diversos tipos característicos: a época *chélense* (de Chelles, comuna do Seine-et-Marne), a época *mustierense* (de Moustier, na Dordonha), a época *solutrense* (de Solutré, comuna do Saone-et-Loire), e a época *madalenense* (de Madeleine, Dordonha).

(Loir-et-Cher), nas camadas margosas do mioceno (1), numerosos eólitos ou sílices lascados que pareciam dar sinais de trabalho humano. Mas no congresso do Trocadero em 1878, a comissão científica, por maioria, foi de parecer contrário. Reconheceu-se que esses eólitos podiam também ser efeito de agentes naturais e que, por exemplo, os sílices arrastados por uma torrente podiam, ao chocar entre si, produzir os lascamentos que o P.e Bourgeois atribuíra à mão do homem. Portanto, não existe prova alguma em favor da existência do homem na era terciária.

A cronologia deve, por conseguinte, fixar-se, enquanto não se demonstrar o contrário, a partir da era quaternária. Ora esta divide-se em duas partes: a *glaciar* e a *moderna*. A glaciar subdivide-se em três fases principais de invasão dos glaciares, seguidas de um período de retraimento. No começo da era quaternária não se encontram restos de esqueletos humanos; em compensação os mais antigos sílices trabalhados pelo homem, que se encontram, são colocados pelos geólogos no tempo que precedeu a segunda invasão glaciar.

Todas as tentativas de cronologia devem, pois colocar aí o seu ponto de partida Mas como poderemos avaliar a duração da era quaternária? Os geólogos procuraram conhecê-la baseando-se na marcha dos glaciares. Uns, como Mortillet, elevam a idade do género humano a duzentos mil anos, outros contentam-se com vinte a cinquenta mil. A diferença destes números basta para mostrar quão faltos de precisão são por enquanto os resultados da ciência.

Conclusão. — Como a fé não fixa número algum, não pode estar em contradição com a ciência. Esta, porém, não possui por enquanto dados suficientes para resolver o problema, que deve sempre permanecer no seu domínio (2).

Bibliografia. — *L'Ami du Clergé*, 1 Março 1923 (n.º 9). — Mons. Farges, *Le Cerveau, l'Ame et les Facultés* (Berche e Tralin). — P. Janet, *Le Matérialisme contemporain.* — Mons. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la Foi.* — Guibert, *Le conflit des croyances religieuses et les sciences de la nature; Les Origines.* — Poulin et Loutil, *Dieu* (Bonne-Presse). — No Dic. ap. de la Foi: Dario, art. *Matérialisme;* Coconnier, Art. *Ame;* Dr. Surbeld, Art. *Cérébrologie;* P. de Munnynck, Art. *Déterminisme;* P.es Breuil e Bouyssonie, Art. *L'Homme préhistorique d'après les documents paléontologiques;* Guibert, *Unité de l'Espèce humaine.* — Daumont, *Le Problème de l'évolution de l'homme* (Sc. et Foi). — de Nadaillac, *L'homme et le singe* (Bloud),

(1) A *era terciária* compreende quatro períodos: eoceno, oligoceno, mioceno e plioceno. Foi numa camada do mioceno que o P. Bourgeois encontrou os sílices mencionados.

(2) Para o futuro far-se-ão sem dúvida outras descobertas. Sejam porém quais forem, em nada poderão modificar a nossa conclusão, nem opor-se à Fé católica que ensina: — 1. *que não existe cronologia bíblica,* — 2. que a antiguidade do homem é um *problema que pertence à ciência* e não à Fé.

Le problème de la vie (Masson). — DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine* (Alcan). — DE LAPPARENT, *L'ancienneté de l'homme et les silex taillés* (Bloud). — M. BOULE, *Les hommes fossiles, Éléments de Paléontologie humaine.* Acerca deste livro veja-se a recensão dos Études (5-20 Março 1921) e a Crónica de Pré-história na *Rev. a'Ap.* (1 e 15 Abril 1921). — VIALLETON, *L'origine des êtres vivants, L'Illusion transformiste,* Paris, 1929. — V. MARCOZZI *La vita e l'uomo* (Milão); OBERMAIER e G. BELLIDO, *El hombre prehistórico y los origenes de la Humanidad* (Madrid); BERGOUNIOUX, *Esquisse d'une histoire de la vie* (Paris).

SECÇÃO III
RELAÇÕES ENTRE DEUS E O HOMEM
CAPÍTULO I. — RELIGIÃO E REVELAÇÃO.

RELAÇÕES ENTRE DEUS E O HOMEM.

- 1.º **Religião em geral.**
  - A. *Conceito.*
    - *a)* Elementos.
      - 1. Dogmas ou crenças.
      - 2. Moral.
      - 3. Culto.
    - *b)* Definição.
    - *c)* Objecção.
  - B. *Necessidade.*
    - *a) Adversários.*
    - *b) Provas.*
      - 1. *metafísica.* A criatura deve render homenagem ao criador.
      - 2. *psicológica.* A religião corresponde às aspirações da alma.
      - 3. *histórica.* A religião é um facto universal.
  - C. *Origem.*
    - *a)* Hipótese *racionalista.* Religião de origem *humana.*
      - 1. Arg. *filosófico.* Explica a origem do sentimento religioso pela
        - 1) teoria *naturista.*
        - 2) teoria *sociológica.*
        - 3) teoria *psicológica.*
      - 2. Arg. *histórico.*
        - O *animismo* seria a forma primitiva das religiões.
    - *b)* Hipótese *católica.* Religião de origem *divina.*
      - 1. Arg. *negativo.*
        - Refutação das teorias racionalistas.
      - 2. Arg. *positivo.*
        - O primeiro homem ensinado por Deus, como a criança pelos pais.
- 2.º **Revelação.**
  - A. *Noção e espécies.*
  - B. *Possibilidade.*
    - *a) Adversários.*
      - 1. Ateus.
      - 2. Deístas e Racionalistas.
    - *b) Provas.*
      - 1. *Indirecta.* Crença universal.
      - 2. *Directa.* Não há impossibilidade da parte
        - 1) de Deus.
        - 2) do homem.
        - 3) do objecto revelado.
          - Não repugna a revelação dos mistérios.
  - C. *Necessidade.*
    - *a)* sentido da palavra *necessidade.*
    - *b) Dupla necessidade.*
      - 1. *moral,* na hipótese da religião natural.
      - 2. *absoluta,* na hipótese da religião sobrenatural.

DESENVOLVIMENTO

Relações entre Deus e o homem. Divisão do capítulo.

132. — Relações entre Deus e o homem. — É de grande importância conhecer as relações que existem entre *Deus,* Criador e Providência, e o *homem* dotado de alma racional, livre e imortal. É incontestável que a relação de dependência entre a criatura e o criador impõe ao homem deveres para com Deus, e que o homem, só com o auxílio da razão, pode conhecer, mais ou menos perfeitamente, o conjunto das obrigações que constituem a *religião.*

Mas a capacidade da razão não vai mais longe. A priori não nos poderá dizer se as relações, que *devem existir de direito,* são as que existem *de facto,* porque as relações que se estabelecem entre duas pessoas não dependem sempre e ùnicamente da ordem natural das coisas, mas também, e dum modo particular, da sua *vontade livre.* Ora só a *história* nesta matéria nos pode elucidar. Torna-se pois necessário consultá-la para sabermos se, além dos laços naturais que unem a criatura ao criador, aprouve a Deus estabelecer outras relações com a humanidade, se elevou o homem a um destino mais alto do que aquele a que tinha direito e, conseguintemente, se lhe impôs novos deveres.

Como poderemos saber ao certo se esta última hipótese é verdadeira? Se Deus falou à humanidade, não há dúvida que temos obrigação de crer na sua palavra, mas para isto é necessário que esta intervenção seja acompanhada de *sinais* tão claros que não deixem a menor dúvida.

133. — Divisão do capítulo. — A indagação histórica da *verdadeira religião* supõe três problemas preliminares: 1.° que é Religião em geral; 2.° que é a Religião revelada; 3.° quais são os sinais para reconhecer a Revelação. Trataremos agora dos dois primeiros, deixando o último para o capítulo seguinte.

Art. I. — A Religião em geral.

134. — Esta parte, que trata da religião em geral, pode dividir-se em três parágrafos: — 1.° *Conceito* da religião; — 2.° *Necessidade* da religião; — 3.° *Origem* da religião.

§ 1.° — A Religião em geral. Elementos. Definição. Objecção.

135. — *Etimològicamente*, a palavra religião deriva: — *a)* segundo *uns* (Cícero), de «*relegere*» recolher, ajuntar, considerar com cuidado, e opõe-se a *negligere*, fazer pouco caso, negligenciar; a religião seria, pois, a observância fiel dos ritos; — *b)* segundo *outros* (Lactâncio, S. Jerónimo, S. Agostinho), de *religare*, ligar, e teria por fundamento o laço que prende o homem a Deus. Embora a primeira etimologia pareça mais provável, a segunda é mais simples e indica melhor a razão de ser da religião.

136. — 1.° **Elementos constitutivos da Religião.** — Há dois métodos para determinar os *elementos* que constituem a religião em geral: a priori e a posteriori. — *a)* **A priori.** Se examinarmos o que já conhecemos acerca da natureza de Deus e do homem, podemos deduzir as relações provenientes de o primeiro ser Criador e Senhor, e o segundo, criatura e servo. — *b)* **A posteriori.** Se em vez de considerarmos a religião duma maneira abstracta, interrogarmos os factos e estudarmos à luz da história o chamado *fenómeno religioso*, tal como nos aparece no passado e no presente, é fácil descobrir o fundamento de todas as religiões.

Por estes dois processos chegaremos ao mesmo resultado e veremos que a religião encerra *três elementos*: crenças, preceitos e culto.

1. *Crenças* ou *dogmas*. — Nenhuma religião pode subsistir sem um certo número de crenças acerca da existência e natureza da divindade e da existência e sobrevivência da alma humana. «Sem dúvida, afirma Quatrefages, a religião pode ser rudimentar, muitas vezes pueril ou extravagante... mas nem por isso perde o seu carácter essencial... Todas as religiões se baseiam na crença de algumas divindades.

Os conceitos, que os povos formaram dos seres que veneravam ou temiam, não podiam certamente ser os mesmos. O ser invocado pelo selvagem e pelo maometano, pelo judeu e pelo cristão é o senhor de quem dependem os seus destinos; todos igualmente lhe dirigem orações com esperança de obter favores e afastar calamidades». Na base da religião encontramos a fé numa divindade superior, de que depende o nosso destino e que, por isso, convém tornar propícia.

2. *Preceitos* fundados na distinção entre o bem e o mal. Todas as religiões impõem obrigações morais, de cujo cumprimento ou infracção depende a recompensa ou o castigo. Se se admite um Senhor Supremo, é evidente que a impiedade e a injustiça não podem receber o mesmo prémio que a justiça e a piedade.

3. *Culto,* isto é, *ritos,* — cerimónias exteriores, orações, sacrifícios, — pelos quais o homem manifesta o seu respeito e a sua gratidão para com o seu Senhor e Benfeitor, confessa a sua dependência, implora os favores da divindade e aplaca a sua ira. O culto é a continuação e a consequência da fé num ou mais seres superiores. Por isso, encontrámo-lo sempre, mais ou menos perfeito, em todas as religiões.

137. — 2.º **Definição.** — A religião, cujos elementos constitutivos acabamos de expor, pode pois definir-se: o conjunto das *crenças, deveres* e *ritos,* pelos quais o homem confessa a existência da divindade, lhe rende as suas homenagens e implora a sua assistência.

Nota. — A definição precedente aplica-se à religião em geral, mas é conveniente distinguir a religião natural da sobrenatural. — *a)* A *religião natural* é o conjunto das obrigações que dimanam para o homem do facto da sua criação e que pode conhecer ajudado sòmente pela razão. — *b)* A *religião sobrenatural* ou *positiva* é o conjunto das obrigações, impostas ao homem em consequência duma revelação divina, que não derivam necessàriamente da natureza das coisas.

138. — 3.º **Objecção.** — Negam alguns que todas as religiões contenham estes três elementos essenciais à religião em geral. É possível encontrar em todas uma espécie de culto, se designarmos por esta pala-

vra as inumeráveis superstições. Mas não podemos dizer o mesmo das crenças e dos preceitos. — *a)* Quanto às *crenças*, há religiões que não admitem nenhuma divindade. Tal é, por exemplo, a religião dos selvagens cujos elementos, segundo REINACH (*Orpheus*), são o animismo, a magia, os tabus e o totemismo. — *b)* A *moral*, diz TYLOR, não tem «relação alguma com a religião ou pelo menos só tem relações muito imperfeitas» (1). Os principais factores do desenvolvimento da moral devem ter sido, conforme afirma G. LE BON (2), a utilidade, a opinião, o meio, os sentimentos afectivos, a hereditariedade, mas nunca a religião.

Refutação. — A. Crenças. — Julga Reinach que a religião dos selvagens ou Primitivos, designada muitas vezes com o nome de *Feiticismo* (3), compreende algumas superstições e actos religiosos, tais como o animismo, a magia, os tabus e o totemismo, mas não crê numa divindade.

Expliquemos primeiro os termos: — 1. O *animismo* é a crença na existência de espíritos, dos quais uns estão ligados a corpos servindo-lhes de alma, outros são independentes dos corpos mas podem comunicar com eles. O animista povoa, pois, o mundo de almas e espíritos com quem pode travar relações (4).

2. A *magia* é a arte de comunicar com os espíritos que se supõem nos corpos, de captar a sua influência e associá-los a si, por meio de um pacto, para obras ocultas.

3. O *tabu* é uma interdição de carácter sagrado. Esta palavra «aplica-se a tudo o que a autoridade competente declarou *sagrado* e *interdito*, — pessoas, animais, plantas, lugares, palavras, acções, etc. — sob pena de mancha ou pecado em caso de infracção, que leva à morte ou a outro dano, a não ser que se alcance antes a absolvição, ou se dê uma satisfação por meio duma penitência apropriada, que de ordinário é uma oferta ou um sacrifício» (5).

---

(1) TYLOR, *A civilização primitiva*.

(2) G. LE BON, *Les premières civilisations*.

(3) «O feitiço é um objecto vulgar sem nenhum valor intrínseco, mas que os pretos conservam, veneram e adoram sòmente por julgar que nele habita um espírito... Uma pedra, uma raiz, um vaso, uma pena, uma concha, um pano garrido, um dente de animal, uma pele de serpente... tudo, numa palavra, pode servir de feitiço para aquelas crianças adultas». RÉVILLE, *Les religions des peuples non civilisés*. — Há três espécies de feitiços: Os *feitiços familiares*, cuja virtude provém das relíquias dos antepassados e que protegem a família, a aldeia ou a tribo. Os *feitiços dos génios bons* e os *feitiços dos espíritos maus* ou feitiços de vingança.

O *feitiço* diferencia-se: — *a)* do *amuleto* porque a força e a influência daquele provém do espírito que nele habita, ao passo que o amuleto não passa dum pequeno objecto, que as pessoas trazem consigo para as preservar das desgraças e lhes procurar a felicidade em virtude duma força secreta misteriosa e inconsciente. — *b)* do *talismã*, pequeno objecto ornado de sinais cabalísticos, que as pessoas não trazem de ordinário consigo, mas destina-se a exercer uma acção determinada sobre as coisas ou acontecimentos, modificando-lhes o curso ou a natureza (V. MONS. LE ROY, *La Religion des primitifs*).

(4) O animismo é para os selvagens o que o espiritismo é para os povos civilizados.

(5) Mons. LE ROY, ob. cit.

4. O *totemismo* é difícil de definir. Para Reinach é «uma espécie de culto dos animais e das plantas que se julgam aliados e aparentados com o homem». A palavra *totem*, de origem indiana (*otam*, marca ou insígnia) designa «o animal, o vegetal ou, mais raramente, o mineral ou o corpo celeste no qual o clan reconhece um antepassado, um protector e um sinal de união. Apesar de o totemismo «não ter criado o tabu, que se funda noutro princípio, contudo foi ocasião de numerosos tabus. Por isso, aos membros da família, que tem o nome dum totem ou que dele se vale, é proibido matá-lo, ou comê-lo, — a não ser em sacrifício e à maneira de comunhão, tocar nele ou até olhar para ele» (1). «O animal ou vegetal, de que se devem abster, umas vezes é considerado como sagrado, outras como imundo. De facto, não é uma coisa nem outra, mas sòmente tabu. A vaca é tabu para os Hindus, o porco para os Muçulmanos e Judeus, e o cão, para quase toda a Europa» (2).

Será verdade que a Religião dos Primitivos consistia ùnicamente nalgumas crenças e práticas supersticiosas, como aquelas de que acabamos de falar? Sem dúvida, diz Mons. Le Roy, «há feiticismo entre os Negros, mas há também mais alguma coisa. O Feiticismo não é todo o seu culto, e muito menos toda a sua religião... Quem viveu muitos anos com os nossos Primitivos... chega depressa à conclusão que, além do Naturismo, do Animismo e do Feiticismo, existe sempre real e viva, ainda que mais ou menos velada, a noção dum Deus superior,—superior aos homens, aos manes, aos espíritos e a todas as forças da Natureza. As outras crenças variam segundo as cerimónias; esta é universal e fundamental» (3).

A Religião dos Primitivos não é como muitas vezes se tem afirmado, um Feiticismo puro e simples. É necessário distinguir os verdadeiros elementos da Religião, daquilo que é apenas uma contrafacção da religião.

B. **Moral.** — Quanto ao segundo elemento da religião, a *Moral*, poder-se-á acaso afirmar que o conhecimento de Deus não tenha exercido influência alguma na vida dos povos primitivos?... Responderá por nós o próprio Reinach. «A humanidade crê instintivamente que há relação íntima entre a religião e a moral, não obstante alguns filósofos pretenderem que a moral é simples criação da razão... Na classe dos tabus devemos fazer uma restrição (moral), pois as suas proibições, pelo facto de terem carácter de moralidade permanente, são apenas um caso particular. Ora uma nota característica das antigas legislações religiosas... consiste em não distinguir claramente as proibições morais, das que são de natureza supersticiosa ou ritual (4).

Conclusão. — Tanto nos *preceitos*, como nas *crenças*, é necessário fazer distinção entre as proibições religiosas e as supersticiosas. Todas

(1) Mons. Le Roy, ob. cit..
(2) S. Reinach, *Orpheus*.
(3) Mons. Le Roy. ob. cit..
(4) S. Reinach, *Cultos, Mitos e Religiões*.

as religiões, ainda as mais rudimentares, como a dos povos Primitivos, encerram a *crença num ser superior* e *obrigações* que dimanam deste conhecimento.

§ 2.º — Necessidade da Religião.

139. — O vínculo da dependência que liga o homem a Deus é o fundamento da Religião. Vamos ver se o homem pode libertar-se deste vínculo e rejeitar as obrigações que lhe impõe. A religião será *um dever a que o homem não pode esquivar-se?*

1.º **Adversários.** — A necessidade da religião é rejeitada pelos: — *a) ateus.* Quem não admite existência de Deus, como os ateus, ou nega que seja cognoscível, como os *positivistas* e os *agnósticos,* deve lògicamente afirmar que a religião não tem razão de ser; — *b) indiferentistas,* que sem ser ateus, pensam que Deus não dá importância às nossas homenagens; — *c)* por alguns *deístas,* que não acreditam na utilidade da oração, ou julgam que Deus deve ser adorado em espírito e verdade e não com culto externo e público.

140. — 2.º Tese. — Todo o homem tem *obrigação moral* de professar a religião, isto é, de reconhecer a Deus como seu Senhor e Soberano, e de lhe prestar culto. — Esta proposição apoia-se em três argumentos: *metafísico, psicológico* e *histórico.*

A. **Argumento metafísico.** — O facto de Deus ser nosso Criador, nossa Providência e nosso Legislador, — o que ficou demonstrado na primeira secção, — impõe ao homem deveres a que não pode subtrair-se. Como *Criador,* tem direito às nossas homenagens e adorações. É preciso que, por actos de culto, reconheçamos o seu domínio supremo e a nossa dependência absoluta. Sendo *Providência,* Deus conserva-nos a vida e cumula-nos de benefícios: tem, pois, direito à nossa gratidão. Como *Legislador,*—falamos sòmente da religião natural, — dá-nos a razão pela qual podemos discernir o bem do mal. Devemos, portanto, obedecer a esta lei, que nos é testemunhada pela consciência, e reparar as faltas pela penitência quando a transgredirmos.

B. **Argumento psicológico.** — Se interrogarmos as faculdades da nossa alma, reconheceremos a necessidade da religião, porque só ela pode satisfazer as suas *aspirações*.

1. A *inteligência* procura irresistìvelmente a *verdade*, que só pode encontrar em Deus, Verdade infinita. Ora o fim da religião é levar a inteligência a Deus e arrancá-la às angústias da dúvida. «Como poderemos viver em paz, diz JOUFFROY, se não sabemos donde vimos, nem para onde vamos, nem o que devemos fazer no mundo, onde tudo é enigma, mistério, objecto de dúvidas e inquietações?» (1). A religião fixa e sossega a nossa alma mostrando-lhe a solução desses problemas.

2. A *vontade* tende para o *bem;* mas para o alcançar sente-se fraca, perplexa e precisa de auxílios que não encontra fora da religião.

3. O *coração* tem sede de felicidade, que em vão procura nas riquezas, na glória e nos prazeres deste mundo. A felicidade, que às vezes encontra, depressa murcha e se descolora; jamais cumpre as suas promessas: não é o que antes parecia e muito menos o que desejávamos. A felicidade deste mundo é ilusória e fugaz como sonho enganador. Só a religião é capaz de encher o vácuo da nossa alma, dando-nos a posse de Deus.

C. **Argumento histórico.**—A história testifica tão claramente o facto da universalidade da religião, que alguns antropologistas definiram o homem «um *animal religioso*». Ora este facto seria inexplicável se a crença no sobrenatural (2) não correspondesse a uma aspiração íntima da alma humana, se não se impusesse ao homem como uma necessidade.

Ninguém hoje se atreve a pôr em dúvida que a universalidade da religião é facto històricamente incontestável.

1. É certo que alguns paleontólogos, como MORTILLET, o negaram a respeito do *homem primitivo* e pretenderam que

---

(1) *Mélanges philosophiques.*

(2) *Sobrenatural*, como aqui o empregamos, designa o mundo invisível distinto do nosso, onde existem seres reais, vivos, pessoais e livres, com os quais o homem pode comunicar. — Não se deve confundir esta significação com o sentido restrito da palavra, que lhe dão os teólogos católicos, para designar a revelação pròpriamente dita e a graça, meio sobrenatural, isto é, superior às exigências da natureza, para chegar à visão beatífica.

a pré-história não podia provar a existência da religião na idade da pedra talhada, porque essas gerações, tão afastadas de nós desapareceram sem deixar vestígios das crenças religiosas. Mas não sucedeu assim. Em muitas estações paleolíticas encontraram-se instrumentos de culto, talismãs e amuletos unânimemente reconhecidos como tais pelos paleontólogos.

2. Os nossos adversários alegaram também o exemplo dos *selvagens actuais*. Alguns exploradores, como LUBBOCK, procuraram até mostrar que não tinham encontrado entre esses povos nenhuma crença religiosa. Já vimos (n.º 138) o que se deve pensar acerca desta opinião, baseada em investigações superficiais, como atesta o célebre professor holandês TIELE, no seu *Manual da história das Religiões:* «A afirmação de que há povos ou tribos sem religião, funda-se em observações inexactas, ou numa confusão de ideias... Podemos pois chamar à religião, tomada no sentido mais lato, um fenómeno próprio da humanidade inteira».

3. Verdade é que os *positivistas,* como A. COMTE, ao mesmo tempo que reconhecem o *facto,* procuram negar-lhe o *valor,* deixando entrever o desaparecimento dos dogmas num futuro mais ou menos próximo. Dizem que à religião sucederá a ciência, e à era teológica, a *religião da humanidade;* que esta corresponderá de modo definitivo ao irredutível instinto da natureza humana. É mera hipótese que não se apoia em fundamento algum e que, em todo o caso, não pertence ao domínio dos factos. Não é preciso levantar o véu do futuro nem indagar o que a humanidade virá a ser um dia; trata-se só de saber o que foi e o que actualmente é.

No terreno dos factos, — o único em que se pode colocar um positivista consequente consigo mesmo, — podemos dizer que os homens de todos os tempos não sòmente afirmaram a existência do sobrenatural, mas acreditaram até na possibilidade das relações com seres superiores e de os tornar propícios pela oração, ou por outros meios. Todas as religiões procuraram pôr o homem em relação com a divindade, e a *Religião natural,* por mais sedutora que pareça nas descrições de J. J. ROUSSEAU *(Profession de foi d'un Vicaire Savoyard),* de V. COUSIN e de J. SIMON *(La Religion naturelle),* foi sempre considerada insuficiente.

Podemos, por conseguinte, concluir que a *necessidade da*

Religião demonstra-se pela *razão,* pelas *aspirações da alma humana* e pela *história.*

Nota. — Poderíamos aqui indagar se a necessidade duma Religião em geral inclui o dever de cumprir *certos actos de religião* em particular, e *que actos* especialmente atraem a benevolência da divindade. Remetemos o leitor para a nossa obra, *Doutrina católica,* onde se trata da oração, dos actos do culto e do sacrifício [1].

§ 3.º — Origem da Religião.

141. — Estado da questão. — Investigar a origem da Religião equivale a perguntar se foi inventada pelo homem, ou teve origem divina. O problema pode ser encarado sob dois aspectos: *histórico* e *dogmático.* O apologista não pode tratá-lo só històricamente, mas deve ao mesmo tempo mostrar que não há oposição entre um e outro.

Duas hipóteses principais foram propostas para explicar a origem da religião: a primeira, sustentada pelos *racionalistas,* supõe que a religião primitiva foi instituída pelo homem sob a forma politeísta; a segunda afirma que o homem no começo foi instruído por Deus e que a religião primitiva foi o monoteísmo. Explanemos brevemente estas duas opiniões.

142. — I. Hipótese racionalista. — 1.º Preliminares. Antes de expor este sistema, convém notar que muitos historiadores das religiões, de tendências materialistas e positivistas, dão a maior importância ao problema de que nos ocupamos, não por curiosidade filosófica, aliás muito legítima, mas com o propósito preconcebido de encontrar terreno em que possam atacar o catolicismo.

Estudam os *factos religiosos* como o físico e o químico os da natureza. Aplicam o método positivo, descrevem, analisam e classificam os fenómenos religiosos com precisão rigorosa; depois, como em qualquer ciência positiva, procuram as *leis* que presidem ao aparecimento e ao desenvolvimento do sentimento religioso.

---

(1) V. *Doutrina Católica* n.os 171, 327, 381 e seg.

Deste modo passam revista às crenças, práticas, cultos, superstições e magias dos povos antigos e modernos e pretendem tirar esta conclusão: todas as religiões têm origem natural, que não pressupõe nenhuma intervenção superior. Vê-se fàcilmente quais as consequências desta hipótese, se a sua verdade fosse històricamente demonstrada. Seria a ruína do dogma católico, que ensina que Adão e Eva foram instruídos nos seus deveres pela revelação divina.

2.° **Exposição do sistema racionalista.** — A hipótese racionalista funda-se em dois argumentos: um *filosófico* e outro *histórico*.

A. **Argumento filosófico.** — A maioria dos racionalistas perfilha a *tese da evolução* e expõe assim o seu pensamento: O homem, pelo facto de provir do animal por longa série de transformações lentas, não tinha ao princípio religião alguma; depois, pouco a pouco, foi-se tornando cada vez mais religioso. A sua religião no começo era vaga e grosseira, como podemos actualmente verificar nos selvagens, que representam ao vivo os costumes e as crenças dos homens primitivos, mas aperfeiçoou-se e idealizou-se gradualmente: o homem primitivo primeiramente foi animista e feiticista, depois idólatra, a seguir politeísta e finalmente monoteísta. As diversas crenças religiosas são verdadeiras fases entre o estado selvagem e o civilizado.

A *evolução* é apenas parte do sistema racionalista; porque, embora baste para explicar em certo modo o *desenvolvimento* das religiões, não explica *como nasceu o sentimento religioso*. Logo, o problema da origem da religião não se resolve pela evolução. Quer o homem tenha sido sempre religioso, quer não, falta saber, *donde lhe veio esta necessidade do sobrenatural*. Entre as teorias propostas pelos racionalistas, para solucionar o problema, as principais são: a naturista, a sociológica e a psicológica.

1. *Teoria naturista.* — O homem, à medida que se libertava da animalidade, queria conhecer as causas dos fenómenos maravilhosos da natureza que mais o impressionavam. Incapaz de descobrir a causa real, supôs que havia agentes que os produziam a seu bel-prazer. Deste modo, foi povoando

o mundo de seres invisíveis, almas, génios, deuses, etc.. Portanto, a origem da religião deve procurar-se na admiração do homem perante a grandeza dos fenómenos atmosféricos, na ignorância e no temor físico ou moral, nas perturbações da consciência nascidas do temor do castigo. Esta teoria foi adoptada, ao menos em substância, pelos positivistas, como COMTE, LITTRÉ, SPENCER, LUBBOCK e, mais recentemente, RÉVILLE.

2. *Teoria sociológica.* — Segundo os partidários desta teoria (DURKHEIM, MAUSS, LÉVY, HUBERT...), a religião foi obra da *sociedade.* Ao princípio havia certo número de crenças e proibições (tabus) impostas pela colectividade aos indivíduos, sem as quais nenhuma sociedade poderia existir nem desenvolver-se. A prova de que esta é a origem da religião, dizem os sociólogos, encontra-se no facto de o culto e as outras manifestações religiosas terem sempre feito parte da vida social.

3. *Teoria psicológica.* — Ainda que os psicólogos difiram nas explicações, todos são unânimes em afirmar que a religião provém da natureza do homem, e que as crenças, a moral, o culto, numa palavra, toda a organização religiosa é fruto do coração humano. O principal argumento em que se apoiam, funda-se na permanência e identidade do fenómeno religioso. Visto que os mesmos efeitos supõem as mesmas causas, deve rejeitar-se, dizem eles, a hipótese duma simples coincidência ou do acaso, e admitir, como causa única possível, a identidade da natureza humana. «É necessário, diz REINACH *(Cultos, Mitos e Religiões),* procurar a origem da religião na psicologia do homem; não do homem civilizado, mas do que dele mais se afasta, na psicologia dos selvagens».

Com esta teoria pode relacionar-se a *teoria modernista,* que atribui a origem da religião à *acção de Deus* ou *do divino na subconsciência.* Segundo os partidários destes sistema, as relações entre Deus e o homem estabelecem-se no mais íntimo da alma, na parte que constitui o domínio do inconsciente. A religião nascerá no dia em que as relações íntimas entre Deus e o homem saírem da subconsciência e forem conhecidas pela consciência que fará, então sòmente, a experiência individual das suas relações com o invisível. Nesta hipótese, o subconsciente é o laço de união entre os dois mundos: o sobrenatural e o natural (Cf. W. JAMES, *A experiência religiosa).*

B. **Argumento histórico.** — Seja qual for a importância da filosofia na investigação da origem da religião, o problema pertence sobretudo ao domínio da *história*. Assim o compreenderam os racionalistas e foram pedir à história os argumentos que a filosofia lhes não podia dar. Pensaram então que o *animismo* (n.º 138) constituía, por assim dizer, o substracto das religiões dos povos amigos, Caldeus, Egípcios, Chineses, e que desta forma primitiva, — a simples crença nos espíritos invisíveis e nos génios, — tiraram a sua origem as religiões mais perfeitas e mais elevadas.

143. — II. **Hipótese católica.** — Dá-se este nome à hipótese dos historiadores das religiões, que, sem se apoiar no dogma católico, pensam que é também admissível e até mais verosímil, só sob o aspecto histórico, atribuir a *origem da religião* a uma *revelação primitiva,* e que a primeira forma religiosa foi o monoteísmo. Apoiam-se em dois argumentos: um *negativo,* outro *positivo.*

A. **Argumento negativo.** — Um dos melhores argumentos em favor da tese católica é a falta de solidez e a insuficiência do sistema racionalista. Os historiadores católicos não têm dificuldade em provar que as razões aduzidas pelos racionalistas não são convincentes.

a) Quanto ao *argumento filosófico,* notam que a doutrina da evolução, está muito longe de ser verdadeira ([1]) e de poder aplicar-se em todos os casos. Ora não é processo científico basear uma teoria religiosa numa hipótese não comprovada. Os três sistemas que pretendem explicar a origem do fenómeno religioso, embora encerrem algo de verdade, são contudo incompletos.

1. *A teoria naturista,* que atribui a origem da religião à ignorância ou ao temor, poderia em rigor explicar o princípio do culto, mas não dá razão da sua permanência, porque

---

(1) A história das religiões parece até contradizê-la. Não nos ensina porventura que as ideias religiosas nem sempre se aperfeiçoaram, mas que ao contrário algumas vezes se corromperam? Assim, os povos semitas não raramente passaram do mais perfeito ao menos perfeito, do monoteísmo ao politeísmo, à idolatria e ao feiticismo.

são causas passageiras, que devem desaparecer com a explicação dos fenómenos maravilhosos da natureza.

2. Será mais sólida a *teoria sociológica*, quando diz que o sentimento religioso é efeito da *influência social?* É certo que um dos traços característicos do fenómeno religioso é ser *colectivo*. Esta qualidade pareceu tão essencial a alguns apologistas que lhe exageraram por vezes a importância, como o provam as seguintes palavras de BRUNETIÈRE: «Não há religião individual; ninguém pode ser o único da sua religião, como também não pode ser o único da sua família, ou da sua pátria; pátria, família, religião são expressões essencialmente colectivas».

De facto, a religião é ordinàriamente social, o que não nos deve causar admiração, porque os laços que unem a Deus são os mesmos para todos os homens. Mas não deve concluir-se daqui que o homem só pode ser religioso, fazendo parte da sociedade; nem muito menos, que a origem da religião está na colectividade. O homem pode ser religioso vivendo isolado no deserto, como dão testemunho os eremitas e os anacoretas. Quando muito é lícito afirmar que o fenómeno religioso anda geralmente unido à forma social, mas é falso dizer que seja esta a sua causa. O *sociologismo não resolve, portanto, o problema*.

3. *A teoria psicológica* e a *teoria modernista* não se enganam quando dão grande importância ao sentimento religioso e à influência de Deus na alma, mas são insuficientes se põem de parte o influxo da razão.

b) O *argumento histórico*, invocado pelos racionalistas, também não tem valor algum. A história não prova que o animismo seja a mais antiga forma religiosa. «De facto, diz o P. DE BROGLIE, existe uma concepção religiosa muito diferente da concepção animista e tão antiga como ela. Parece até que lhe é irredutível e que não pode, de forma alguma, ter nela a sua origem. É a concepção da divindade que encontramos nos Vedas da Índia e na religião oficial do Egipto e que parece ser também a antiga religião da Síria. O que caracteriza estas religiões é um conceito da divindade muito elevado; embora vago» (1). Mas, supondo

(1) P. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*.

que a história se declarasse em favor da tese racionalista, não estaria ainda resolvido o problema da origem da religião, porque da história seria forçoso passar à pré-história, e esta, como vimos, só pode dar-nos elementos muito incompletos para o resolver (n.º 140, *Argumento histórico*).

B. **Argumento positivo.** — Se considerarmos como desabrocha em cada indivíduo o sentimento religioso, vemos que a criança recebe a religião de seus pais e do meio em que vive. O homem nasce dotado de faculdades e disposições religiosas, o seu coração aspira ao Infinito, ao Divino, e a sua razão, cônscia da sua fraqueza e insuficiência, eleva-se da contingência do mundo até à ideia de Causa primeira, de Ser supremo. Este sentimento de dependência é certamente uma das principais fontes da crença em Deus.

Contudo, de ordinário estas disposições não se desenvolvem espontâneamente, e a iniciação religiosa faz-se pela tradição. Porque não poderemos então supor que o que sucede todos os dias ao indivíduo, não tenha sucedido no princípio à humanidade? Porque razão não poderia o primeiro homem ser instruído directamente por Deus? Julgar esta hipótese inadmissível equivale a dizer que Deus não existe, ou, se existe, que se desinteressa da sua obra. A ideia da revelação primitiva é, portanto, verosímil. Além disso, tem a vantagem de nos explicar a razão da identidade essencial, que encontramos nas concepções religiosas de todos os tempos e de todos os países.

Conclusão. — A hipótese católica é uma interpretação dos factos tão simples e tão lógica como a hipótese racionalista. Sob o aspecto *histórico* não há dificuldade em admitir: — 1. que a religião teve origem num *ensinamento primordial* dado pelo Criador à sua criatura, ensinamento, que encontrou nas *aspirações religiosas* do homem um terreno bem preparado; e — 2. que esta religião espiritualista, por causa das paixões dos homens, foi-se degradando pouco a pouco e revestiu as formas mais grosseiras, excepto no

povo judaico, que permaneceu monoteísta, e guardou o depósito da tradição primitiva ([1]).

Art. II. — **A Revelação.**

A *religião natural*, como demonstrámos (n.º 139), é para o homem não só um dever mas também uma necessidade. Mas bastará a religião natural, pode perguntar-se? Certamente basta, se entre Deus e a criatura apenas existem as relações provenientes da criação. Mas se Deus estabeleceu uma nova ordem, se lhe aprouve, por um dom meramente gratuito, chamar o homem a uma vida sobrenatural que traz consigo outras verdades e outros deveres, nesse caso, *não basta*. Se essa hipótese se realizou, é evidente que os homens só teriam podido conhecê-la pela *revelação divina*. Logo o trabalho preliminar que se impõe ao nosso estudo é procurar: — 1.º o que é a *revelação*; — 2.º se é *possível*; — 3.º se é *necessária*.

§ 1.º — A Revelação. Noção. Espécies.

144. — 1.º Noção. — Etimològicamente, revelar (lat. *revelare*) significa correr o véu que encobre um objecto e nos impede de o ver.

a) No *sentido genérico* da palavra, revelação é a manifestação duma coisa oculta ou desconhecida. É *humana* ou *divina* conforme for revelada pelo homem ou por Deus.

b) No sentido *especial* e *teológico*, revelação é a manifestação que Deus faz ao homem de verdades ou deveres que este ignora. Portanto, a revelação é sempre um facto *sobrenatural*, porque requer a intervenção divina, que pode dar-se de dois modos, ou quanto à substância, ou quanto ao modo:

1.º Quanto à *substância*, se a verdade revelada ultrapassa as forças da razão; é a revelação *pròpriamente dita*.

---

(1) Outra hipótese (Max Muller), chamada *henoteísmo*, supõe que a religião provém do influxo de dois elementos: um subjectivo e outro objectivo. O elemento subjectivo consiste na faculdade peculiar ao homem de perceber o infinito, e de ter o sentimento do divino. O elemento objectivo vem do universo e dos grandes fenómenos da natureza. Da união destes dois elementos nasce a ideia da divindade una, mas que pode subsistir em vários sujeitos, em oposição ao moneteísmo que afirma que os atributos divinos e a divindade residem num ser único.

2.º Quanto ao *modo*, se a verdade revelada é uma verdade natural que, em rigor, a razão pode descobrir; é a revelação *impròpriamente dita.*

145. — Falsas concepções da revelação. — De qualquer natureza que seja, a revelação nunca deve entender-se: — 1. à maneira dos *racionalistas* ou dos *protestantes liberais*, que, seguindo KANT, SCHLEIERMACHER, RITSCHL e SABATIER, aplicam a palavra revelação a certa comunicação que se estabelece com o Ser supremo, sobretudo pela oração; — 2. nem à maneira dos *modernistas*, para quem a revelação não é a manifestação duma doutrina que tenha por objecto, como eles dizem, «verdades caídas do céu» (LOISY), mas sòmente «*a consciência adquirida pelo homem das suas relações com Deus*». Nesta teoria, a revelação é completamente subjectiva, e produz-se na consciência de cada indivíduo.

146. — 2.º Espécies. — A. Atendendo ao **modo** como se faz, a revelação pode ser imediata, ou mediata: — *a) imediata*, quando vem directamente do próprio Deus; — *b) mediata*, quando chega ao nosso conhecimento por intermédio de outro homem, por exemplo, a revelação que nos foi transmitida pelos Apóstolos.

A revelação *imediata* subdivide-se em: — 1. revelação *interna*, se Deus manifesta a verdade por uma simples acção directa nas faculdades da alma, sem a acompanhar de sinais visíveis; e — 2. revelação *externa*, quando a luz que se faz na alma é acompanhada de sinais sensíveis.

B. Atendendo ao **fim** que pretende, a revelação é: — *a) privada*, quando se dirige a uma ou várias pessoas particulares; — *b) pública*, se se dirige a uma colectividade (ex.: a revelação mosaica para o povo hebreu) ou a todo o género humano (a revelação cristã).

§ 2.º — POSSIBILIDADE DA REVELAÇÃO.

147. — Será *possível* a *revelação*, tomada como uma comunicação feita por Deus de verdades inacessíveis, ou não, à razão humana, ou de preceitos que obriguem em consciência?

1.º **Adversários.** — Negam a *possibilidade* da revelação: — *a)* Os *ateus*, materialistas, panteístas, etc.. É evidente que, para quem não admite a existência ou a personalidade de Deus, a intervenção divina é impossível; — *b)* os *deístas* e os *racionalistas*, que, na sua maioria, rejeitam a revelação em geral, e a revelação imediata e a dos mistérios em particular.

148. — 2.º **Tese.** — A revelação não envolve impossibilidade quanto à *substância*, nem quanto ao *modo*. — Esta proposição prova-se com um argumento *indirecto*, e outro *directo*.

A. **Prova indirecta fundada na crença universal.** — Se examinarmos as religiões do passado e do presente, encontramos que todos os povos creram na existência e, por conseguinte, na *possibilidade* da comunicação sobrenatural com Deus. Até a religião dos Primitivos admite relações com os seres superiores (n.º 138). Não têm porventura todos os cultos os seus livros santos, onde estão consignadas as verdades reveladas? Os Persas possuem o Zend Avesta, os Hindus os Vedas, os Muçulmanos o Alcorão, os Judeus a Bíblia (Antigo Testamento), e, finalmente, os Cristãos o Antigo e o Novo Testamento.

B. **Prova directa fundada na razão.** — A razão nada encontra que se oponha à revelação, nem da parte de Deus, nem da parte do homem, nem da parte do objecto revelado.

a) Da parte de Deus. A revelação não repugna aos atributos de Deus em geral, nem à majestade e sabedoria em particular. — 1. Quem criou o homem não poderá instruí-lo e dar-lhe uma norma de vida? Em tal hipótese nada há que se oponha à majestade de Deus. — 2. Também não é contra a *sabedoria* divina o facto da revelação, porque esta não é um retoque da obra de Deus, como supôs o racionalista alemão Strauss. Tanto a revelação, como a criação foram previstas desde toda a eternidade. Embora se tenham realizado no tempo, e nos apareçam por isso como dois momentos da acção divina, não são menos eternas no pensamento de Deus.

b) Da parte do homem. A revelação em nada prejudica a *autonomia* da razão, que permanece livre e independente no campo das indagações científicas. Se, algumas vezes, as verdades que encerra são superiores à razão, nunca lhe são contrárias: longe de a contradizer, a revelação tem geralmente por fim confirmá-la e completá-la.

c) Da parte do objecto revelado. — 1. É evidente que Deus pode revelar *verdades acessíveis à razão,* que a inteligência só por si dificilmente descobriria. — 2. Também se compreende que possa revelar *preceitos positivos,* que não provêm da natureza das coisas e dependem da sua livre vontade; porque, como criador, Deus é soberano senhor, e como soberano, é legislador. Tem, portanto, o direito de fazer leis para precisar os mandamentos da lei natural e para exigir de nós a submissão que toda a criatura lhe deve, e que tantas vezes esquecemos. — 3. A dificuldade começa quando se trata de *mistérios,* isto é, de verdades que ultrapassam de tal modo a razão que o homem não as pode *descobrir,* nem sequer *demonstrar,* ou mesmo *compreender* depois de conhecida a sua existência. Será possível a revelação de tais verdades?

149. — Possibilidade da revelação dos mistérios. — A revelação dos mistérios não repugna nem da parte de Deus, nem da parte do homem.

1. *Da parte de Deus.* — Deus é omnisciente. Se lhe aprouver comunicar ao homem verdades de ordem sobrenatural, [1] inacessíveis à razão humana, que motivos poderão impedi-lo? Mas, dir-se-á, o mistério é sempre um mistério; e se Deus o revelar deixa de o ser. A revelação dum mistério que permanece mistério é, por conseguinte, uma contradição.

A contradição é apenas aparente. Quando dizemos que

---

(1) Só falamos aqui *das verdades da ordem sobrenatural.* Não negamos que haja mistérios na ordem natural. Pensamos, pelo contrário, que a ciência está longe de ter resolvido todos os enigmas da criação. Quando o sábio Berthelot dizia que «o mundo hoje não tem mistérios», mostrava-se vaidoso e presumido. Julgamos, porém, que a incapacidade da razão nesta matéria é apenas acidental e que, quanto mais a ciência progredir mais o mistério recuará. Mas não sucede o mesmo com as verdades da ordem sobrenatural, que serão sempre mistérios, pois são superiores à natureza.

Deus revela um mistério não afirmamos que nos faz penetrar da natureza íntima do objecto revelado. A revelação mostra-nos simplesmente a existência duma coisa; dá-nos a conhecer, por exemplo, que subsistem três pessoas distintas numa só natureza divina e não vai mais longe. Não nos faz compreender como é, nem como pode ser; o mistério fica, portanto, *incompreensível*. Mas, não se deve confundir *incompreensível* com *ininteligível*. Seria ininteligível, se não fizesse sentido. Ora não é assim. Quando afirmamos que Jesus Cristo está presente sob as espécies sacramentais, sabemos o que dizemos, e compreendemos que não há contradição entre os dois termos do nosso juízo. O mistério só começa quando pretendemos indagar a sua natureza íntima.

2. *Da parte do homem.* — O homem poderia rejeitar o mistério, se fosse absurdo e repugnasse à razão. O mistério porém não contém absurdo algum. As contradições aparentes que os incrédulos julgam encontrar nele, ou provêm duma explicação defeituosa, — e então a culpa é dos teólogos, — ou duma falsa interpretação da verdade proposta, — e neste caso a culpa deve imputar-se aos próprios incrédulos.

Longe de repugnar à razão, o mistério pode-lhe ser de grande utilidade. Além de lhe abater o orgulho e recordar a sua fraqueza e insuficiência, dificilmente se encontrará tema mais propício à piedade afectiva do que os grandes mistérios de amor, tais como a SS.^ma^ Trindade, a Incarnação, a Redenção, a Eucaristia, etc.

Conclusão. — Podemos, portanto, concluir que a revelação, considerada na sua *substância*, não só não repugna, mas até *convém*. A mesma *conclusão* se impõe, se atendermos ao *modo* como a conhecemos e, em particular, a revelação *mediata*.

Ainda que a revelação imediata nos pareça um processo mais cómodo, a revelação mediata recomenda-se pelos seguintes motivos: — 1. Faz parte da *ordem escolhida por Deus nas suas obras*. Não nos mostra a experiência, a cada passo, que Deus se serve das causas segundas para realizar os seus desígnios? — 2. Este modo de revelação está em harmonia com a *natureza social do homem*. Ao passo que a revelação imediata isolaria os homens na questão religiosa,

a mediata une-os pelos mais estreitos laços da caridade e da obediência.

§ 3.º — NECESSIDADE DA REVELAÇÃO.

150. — A revelação não só é possível, mas até conveniente. Poderemos também afirmar que é *necessária?*

1.º Que deve entender-se por necessidade. — Em geral diz-se que uma coisa é necessária, quando é o meio único de atingir o fim que se pretende. Ora o meio é: — *a) fìsicamente necessário,* se nenhum outro o pode suprir; — *b) moralmente necessário,* quando sem ele só imperfeita ou difìcilmente se pode obter o fim.

151. — 2.º Necessidade da Revelação. — Quando se pergunta se é necessária a revelação, é conveniente antes de mais nada dividir a questão, e examinar as duas hipóteses da religião natural e da religião sobrenatural. A doutrina da Igreja pode formular-se nas duas proposições seguintes:

1.ª **Proposição. — Hipótese da religião natural.** — Para que *todos* os homens, nas *circunstâncias actuais* da humanidade, possam conhecer, com certeza e sem erros, o *conjunto* das verdades e deveres da religião natural, a revelação é *moralmente necessária.*

Nota. — Antes de provar a tese católica, notemos que se trata: — *a)* duma necessidade relativa e moral; *relativa,* isto é, que provém das condições actuais da humanidade [1]; *moral,* quer dizer, proveniente da grande dificuldade de conhecer as verdades da religião natural. — *b)* Trata-se, além disso, do *gênero humano em geral* e das *verdades religiosas no seu conjunto,* e não dum indivíduo em particular, ou duma verdade considerada isoladamente.

A Igreja não afirma, por conseguinte, que a razão seja

---

(1) Segundo o dogma católico, a impotência da razão é efeito da decadência da natureza humana, causada pelo pecado original. Contudo, como esta verdade é conhecida sòmente pela revelação, o apologista não deve fazer uso dela.

radicalmente impotente. Mantém-se num justo meio entre: — 1. a opinião dos *tradicionalistas* e dos *fideístas* (Huet, de Bonald, Bautain), segundo a qual, a razão só por si não pode conhecer verdade alguma religiosa; e — 2. a opinião dos *racionalistas* (J. J. Rousseau, Cousin, Jouffroy, J. Simon), que propugnam a inutilidade da revelação e que a razão, deixada a si mesma, pode chegar ao conhecimento da religião natural.

A tese católica apoia-se num argumento *histórico*, e num argumento *psicológico*.

A. **Argumento histórico.** — Mostra-nos a história que todos os povos, ainda os mais civilizados, como os Gregos e os Romanos, caíram em erros gravíssimos a respeito da religião. As mitologias ensinam-nos que não sòmente eram politeístas ou idólatras, mas que concebiam os deuses à sua imagem: viciosos e criminosos como eles, a fim de encontrar estímulo, ou desculpa, para os piores excessos. De facto, é lógico que duma falsa noção da divindade derivem as mais funestas consequências para a moral. O próprio culto, afinal, não foi entre eles um pretexto para a devassidão? Quem não ouviu, por exemplo, falar das bacanais, das lupercais e das saturnais, onde reinavam a desordem e a licença mais desenfreadas?

Mas, dir-se-á, os filósofos célebres da antiguidade, como Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Séneca, e Marco Aurélio não podiam instruir o povo? — Não falando já do profundo desprezo que por ele sentiam, como o atesta o verso do poeta:

«Odi profanum vulgus et arceo» (Horácio, L. III, *Ode*, 1.),

precisavam ao menos de estar todos de acordo nas questões mais vitais da religião: natureza de Deus e do mundo, origem e fim da alma humana, etc. [1].

(1) «Entre os filósofos antigos, que não receberam o benefício da fé, diz Leão XIII na sua encíclica *Æterni Patris*, mesmo aqueles que passavam por mais sábios caíram em numerosos erros sobre muitas matérias. Não ignorais quantas falsidades e absurdos ensinaram no meio de algumas verdades, quantas dúvidas e incertezas relativas à natureza da divindade, à origem primeira das coisas, ao governo do mundo, ao conhecimento que

O que o passado não pôde fazer, poderão objectar ainda, realizam-no os filósofos modernos; embora entre eles se encontrem alguns materialistas, positivistas ou agnósticos, também não faltam espiritualistas, como SIMON, que só com o auxílio da razão conheceram todos os preceitos da *religião natural*. — Não contestamos; mas, supondo que os filósofos em questão não tenham recebido influxo algum da revelação cristã, — o que seria difícil de provar, pois temos indícios evidentes do contrário no livro de J. SIMON *(La religion naturelle)*, onde o autor promete, por exemplo, a visão beatífica aos seus adeptos, — supondo que a razão baste para estabelecer as linhas gerais da religião natural, isso demonstraria precisamente a nossa tese, isto é, que a razão, considerada individualmente, não é radicalmente impotente, mas que o é, quando se trata do género humano em geral.

B. **Argumento psicológico.** — Este argumento é consequência do precedente. Se a experiência de todas as idades nos mostra que o género humano errou na solução do problema religioso, é necessário supor que deve haver uma *causa permanente de erro*. Ora esta causa só pode ser a *fraqueza relativa da razão*. É que os homens, geralmente falando, ou seja por defeito da inteligência, ou por falta de tempo e de aplicação, ou, finalmente, em consequência dos preconceitos e das paixões, são incapazes de atingir a verdade e de encontrar a solução dos problemas essenciais que fundamentam a religião natural ([1]).

Conclusão. — Desta *insuficiência* da razão humana podemos desde já presumir *a existência da revelação*, ou ao

---

Deus tem do futuro, à causa e ao princípio dos males, ao último fim do homem e à felicidade eterna, às virtudes e aos vícios, e a outros pontos de doutrina, cujo conhecimento verdadeiro e certo se impõe com uma necessidade absoluta a todo o género humano».

(1) «Quando um escritor eloquente do século passado, diz E. SAISSET, em seus *Essais sur la philosophie et la religion*, se propôs estabelecer o símbolo da religião natural sob a inspiração exclusiva da sua consciência, de facto fazia-o sob o influxo da filosofia preparada pelo Cristianismo. Não é o homem da natureza que fala na *Profession de foi du Vicaire savoyard*; é um sacerdote que se fez filósofo». «Não sei porque se pretende atribuir ao progresso da filosofia a moral sublime dos nossos livros, confessa o próprio J. J. Rousseau *(Lettres de la montagne)*. Esta moral tirada do Evangelho, antes de ser filosófica, era cristã».

menos dum auxílio especial. De facto, não podemos persuadir-nos que a Providência divina nos faltasse em coisas tão necessárias, nem compreender como é que a bondade e a sabedoria de Deus poderiam deixar de satisfazer as necessidades da natureza.

152. — 2.ª Proposição. — Na hipótese duma religião sobrenatural, isto é, no caso de Deus querer estabelecer com o homem outras relações além das que se derivam do facto da criação, a revelação é absolutamente necessária. É evidente que se Deus, por um dom inteiramente gratuito, se dignou dar ao homem um *fim sobrenatural* (1); e os meios adaptados a esse fim, o homem só pode conhecê-los por uma revelação especial.

De dois factos se pode presumir a existência desta revelação: — 1. Todas as religiões se apresentam como sobrenaturais e supõem a intervenção divina. — 2. O género humano, só por suas forças e sem o auxílio de Deus, é incapaz de adquirir o conjunto de verdades religiosas necessárias para conseguir o seu fim.

153. — Corolário. — Se a revelação é possível, se é *moralmente necessária* na hipótese da religião natural, e *absolutamente necessária* na hipótese duma religião sobrenatural, deveremos concluir que temos *obrigação* de investigar a sua *existência?*

Negaram-na: — *a)* os *racionalistas,* segundo os quais, a razão é suficiente para conhecer a religião natural; — *b)* os *indiferentistas,* que afirmam que todas as religiões são boas; — *c)* os *modernistas,* que, pelo facto de identificarem a revelação e a religião com a consciência que temos das nos-

(1) *Fim sobrenatural.* — Para compreender esta expressão, não devemos esquecer que todos os seres criados por Deus tendem a um fim conforme à sua natureza. Ora o homem, como criatura racional, deve chegar por meio da razão ao conhecimento do Ser infinito, e pela vontade, ao amor de Deus proporcionado a este conhecimento: este é o seu *fim natural* e a *ordem natural* dos seres.

Mas se Deus assinou ao homem, como fim último, a felicidade de o contemplar um dia face a face, tal como Ele é, na plenitude do seu esplendor (I. *Cor.* XIII, 12), de o amar e possuir, este fim supera as exigências da natureza humana, é *sobrenatural,* e constitui uma nova ordem: *a ordem sobrenatural.*

sas relações com Deus, consideram-nas como uma *questão individual;* por outras palavras, todas as religiões são verdadeiras, segundo a medida da experiência individual.

Apesar das pretensões dos racionalistas, indiferentistas e modernistas, temos obrigação de *investigar* e *abraçar* a *verdadeira religião.* Se Deus nos oferece um dom, não depende da nossa liberdade aceitá-lo ou recusá-lo. Compreendemo-lo perfeitamente quando se trata da *vida do corpo.* Porque não sucederá o mesmo quanto à *vida sobrenatural* da alma, se é certo que Deus se dignou fazer-nos este novo benefício?

Também não se pode objectar que todas as religiões são boas, e que Deus é indiferente quanto ao *modo* como é honrado. É uma falsidade; porque não se pode admitir que Deus dê o mesmo apreço ao verdadeiro e ao falso, ao justo e ao injusto. Temos, por conseguinte, obrigação de indagar qual é a *verdadeira religião.* Para o conseguir, devemos pôr de parte todos os preconceitos e procurar a luz com todas as veras da nossa alma.

Bibliografia. — Veja-se no fim do capítulo seguinte.

CAPÍTULO II. — CRITÉRIOS DA REVELAÇÃO. O MILAGRE E A PROFECIA.

- **1.º Critérios em geral.**
  - A. *Intrínsecos.*
  - B. *Extrínsecos.*
    - *a)* Negativos.
    - *b)* Positivos.
- **2.º O Milagre.**
  - A. *Natureza.*
    - *a)* Definição.
    - *b)* Condições.
      - 1. facto *sensível.*
      - 2. facto *extraordinário.*
      - 3. facto *causado por Deus.*
    - *c)* Espécies.
  - B. *Possibilidade.*
    - *a)* Adversários.
    - *b)* Nenhuma impossibilidade da parte
      - 1. das *leis da natureza.*
      - 2. *de Deus.* O milagre não repugna
        - 1) nem à sua imutabilidade.
        - 2) nem à sua sabedoria.
  - C. *Verificação.*
    - *a)* Adversários.
      - 1. Racionalistas.
      - 2. Positivistas.
    - *b)* Caso do *facto actual.*
      - 1. Competência da testemunha.
      - 2. Probidade da testemunha.
      - Objecções.
    - *c)* Caso do *facto antigo* ou *histórico.*
      - 1. Crítica do *documento.*
      - 2. Crítica do *testemunho.*
  - D. *Valor provativo.*
    - O milagre confirma a verdade da doutrina.
- **3.º A Profecia.**
  - A. *Natureza.*
    - *a)* Definição.
    - *b)* Condições.
      - 1. Previsão certa do futuro.
      - 2. Incognoscível por *causas naturais.*
  - B. *Possibilidade.*
    - *a)* Prova baseada na crença universal.
    - *b)* Prova fundada na razão.
  - C. *Verificação.*
    - *a)* Verificar a *realidade* da profecia.
    - *b)* Verificar o seu *cumprimento.*
  - D. *Valor provativo.*
    - Confirma a verdade da doutrina.

DESENVOLVIMENTO

154. — Divisão do capítulo. — Vimos no capítulo precedente que a revelação é *moralmente necessária* para constituir a religião natural, e *absolutamente necessária* na hipótese duma religião sobrenatural. Mas, como poderemos conhecer a existência da revelação? Pela história, certamente. Todavia são precisos *sinais*, para a podermos reconhecer. Antes de crer na palavra de Deus, é necessário que estejamos certos de que Deus realmente falou ([1]).

O acto de fé só será racional, quando se fundar em motivos moralmente certos, ou melhor, em motivos tanto mais certos e mais bem fundados, quanto mais obscura for a verdade revelada e menos evidência intrínseca (mistérios) tiver em si. Estudemos agora estes sinais ou critérios em geral, e o milagre e a profecia em particular. Este capítulo contém três artigos: 1.º *Critérios em geral;* 2.º o *milagre;* 3.º a *profecia.*

Art. I. — Critérios em geral.

155. — 1.º Definição. — Os critérios (greg. «*kritêrion*», que serve para julgar) são os sinais que distinguem a *verdadeira* das *falsas* revelações.

156. — 2.º Divisão. — Os critérios são intrínsecos ou extrínsecos.

A. **Critérios intrínsecos.** — Os Critérios *intrínsecos* ou *internos* são inerentes à doutrina revelada. Dividem-se em: negativos e positivos.

1. Os critérios *negativos* têm um duplo aspecto: —

---

(1) Esta expressão «*Deus falou aos homens*» não deve necessàriamente entender-se no sentido literal, a não ser que se trate do ensinamento oral de Jesus Cristo. Deus tem muitos meios de instruir os homens (representações imaginativas ou intelectuais, impressões visuais ou auditivas) e sabe acomodar a forma das suas mensagens às aptidões daqueles a quem se destinam. O que nos interessa portanto é que a revelação esteja acompanhada de sinais que não deixem dúvida alguma da *realidade do facto.*

a) Ou são sinais que denotam a falsidade duma doutrina, e chamam-se *eliminadores*. Por exemplo, quando a doutrina, que se diz revelada, é contrária à razão, isto é, se é contraditória, — note-se que não dizemos se ultrapassa a razão, como sucede nos mistérios, — podemos imediatamente deduzir que não vem de Deus; tal é o caso da religião que ensina a existência de vários deuses, que nega a imortalidade da alma, e a liberdade humana. Os critérios negativos servir-nos-ão no princípio da segunda parte para demonstrar que nenhuma das religiões, excepto o judaísmo e o cristianismo, é a verdadeira religião. — *b)* Ou são sinais que nos indicam que uma revelação pode ser verdadeira, sem provar contudo que de facto o seja. O facto de uma religião não conter erros pode ser um indício da sua origem divina, mas não prova que efectivamente o seja.

2. Os critérios *positivos* são sinais que demonstram, até certo ponto, a origem divina da religião que os possui. Suponhamos, por exemplo, uma religião que não sòmente é conforme à razão e às aspirações da alma humana, mas que na ordem moral produz *efeitos* que nenhuma outra doutrina filosófica ou religiosa pode produzir. Tudo nos levará a crer que é de *origem divina* ([1]). Os critérios internos positivos terão toda a sua força quando, pela análise e pela comparação, se puder fazer ressaltar a *transcendência* duma religião sobre todas as outras *(método do P. de Broglie)*.

B. **Critérios extrínsecos.** — Os critérios *extrínsecos* ou *externos* são factos sobrenaturais distintos da revelação, dados por Deus para provar a sua origem divina. Estes critérios podem ser também negativos ou positivos. — 1. *Negativos:* por exemplo, se o intermediário, que propõe a revelação, for desonesto e indigno, pode concluir-se a falsidade da sua afirmação. — 2. *Positivos*. Estes critérios são: — *a)* as virtudes sobre-humanas, a santidade do mensageiro que da parte de Deus comunica a doutrina revelada; — *b)* os *milagres* e as *profecias* (V. os artigos seguintes).

(1) Os critérios internos poderiam também chamar-se *prováveis*, em oposição aos *externos* (milagres e profecias), que são critérios *certos*.

Art. II. — O Milagre.

Dividiremos o artigo em quatro partes, em que estudaremos: 1.º a *natureza*, 2.º a *possibilidade*, 3.º a *verificação*, e 4.º o *valor provativo* do milagre.

§ 1.º — Natureza do milagre.

157. — 1.º Definição. — *Etimològicamente*, milagre (lat. *miraculum*, *mirari*, admirar) designa tudo o que é maravilhoso e excita a admiração. Ora um fenómeno é maravilhoso quando se apresenta como efeito inesperado, que nenhuma causa ordinária pode explicar.

A. **Em sentido lato**, milagre é um fenómeno, cuja causa é um agente sobre-humano; um fenómeno *insólito* que parece efeito de seres inteligentes diversos do homem. Se o agente não for Deus, mas simplesmente uma criatura superior ao homem, anjo ou demónio, diz-se milagre *impròpriamente dito*. Tais milagres têm o nome de *prodígios* ou *prestígios*.

B. **Em sentido estrito**, milagre é um facto *sensível* e *extraordinário produzido por Deus;* por outras palavras, um *efeito, que não pode ter por causa nenhuma natureza criada*. Só estes factos ou efeitos constituem o milagre *pròpriamente dito*.

158. — 2.º Condições do milagre pròpriamente dito. Da definição que precede vemos que se requerem três condições para constituir o milagre pròpriamente dito.

a) É necessário que o facto seja *sensível*. Uma vez que o milagre tem por fim dar-nos uma prova irrecusável da intervenção divina, segue-se que o fenómeno deve ser percebido pelos sentidos, sem o quê, não poderia ser um sinal. Por conseguinte, uma obra sobrenatural, uma operação divina que não pode ser objecto da percepção dos sentidos, como a justificação do homem pela graça, não é milagre.

b) É preciso que o facto seja *extraordinário*. O fenó-

meno insólito e raro, cuja causa se ignora, não é necessàriamente milagre; é preciso que esteja *acima das leis gerais*, tanto *naturais* como *sobrenaturais*, que seja inexplicável por uma causa criada ([1]), numa palavra, que seja extraordinário. Donde se deduz que a criação, por exemplo, não é milagre, porque precedendo, pelo menos lògicamente, a existência das leis, não pode estar fora delas. Da mesma forma, a presença de Jesus Cristo sob as espécies eucarísticas, originada pelas palavras da consagração, também não é milagre; porque não é facto sensível e entra na ordem sobrenatural estabelecida por Deus; se um dia esta presença se manifestasse aos sentidos, seria milagre, por ser um facto sensível e extraordinário.

159. — Um facto pode ser extraordinário de dois modos. — Dissemos que o facto deve ser *extraordinário*, isto é, acima das leis da natureza. Contudo, é bom notar que o conceito do facto miraculoso pode ter dois sentidos:

1. Podemos dizer, ou que o milagre é uma *derrogação* das leis, isto é, *contrário* às leis. — 2. Ou então que «está *fora* da ordem da natureza» (S. Tomás), que fica *além* ou *acima* da lei, mas que não a viola, nem destrói. Assim concebido, o milagre é como que a acção duma força sobrenatural que se opõe à *aplicação* da lei. Suponhamos, por exemplo, que uma pedra se desprende da montanha e rola para o precipício. Ao vê-la, detenho-a com a mão. Poderá porventura dizer-se que violei a lei da gravidade? Evidentemente que não. Impedi sòmente a sua aplicação. Suponhamos agora que não se trata de uma pedra pequena, mas de uma rocha de granito, que pára de repente, detida por uma força sobrenatural. O caso é o mesmo: não houve violação, nem sequer suspensão momentânea da lei da natureza; houve apenas uma *não-aplicação*. *A intervenção de Deus*, que opôs à natureza uma força que a excede, que agiu, *não contra* a lei *mas acima* da lei, constitui o que se chama milagre.

---

(1) Por esta razão, os prodígios operados pelos demónios não são milagres pròpriamente ditos. São sobrenaturais relativamente a nós, mas naturais relativamente a eles.

c) Para que haja milagre pròpriamente dito, é preciso, em terceiro lugar, que o facto *seja operado por Deus*. Mas como poderemos reconhecê-lo? Não é fácil quando se trata dum anjo ou de outra criatura tomada por Deus como intermediária; mas pouco importa, pois neste caso, o taumaturgo é apenas o instrumento da vontade divina. As obras realizadas pelo demónio distinguem-se das de Deus por alguns sinais que depois indicaremos (n.º 166).

160. — Falso conceito do milagre. — Os modernistas consideram o milagre como uma *disposição subjectiva* do crente, não como uma realidade *objectiva*, nem como um *facto divino*. Segundo uns, o milagre *pressupõe* a fé, para ser verificado e julgado como tal. Segundo outros (Le Roy, *Dogme et Critique)*, a fé *causa* o milagre: actua à maneira «das forças da natureza», produz uma comoção fisiológica e, sob a sua influência, o espírito triunfa da matéria.

161. — 3.º Divisão. — Podem distinguir-se três espécies de milagres. O milagre é: — *a)* de *ordem física*, quando está acima das leis da natureza física; ex.: a multiplicação dos pães, a cura repentina dum leproso, a ressurreição dum morto; — *b)* de *ordem intelectual*, quando a inteligência descobre coisas que não podia conhecer naturalmente; ex.: a profecia e o conhecimento de coisas secretas; — *c)* de *ordem moral*, quando os factos não se podem explicar pelas leis ordinárias que governam os actos humanos; ex.: a propagação do Evangelho, apesar dos obstáculos, e a constância dos mártires.

§ 2.º — Possibilidade do milagre

162. — 1.º Adversários. — A. Entre os adversários do milagre é necessário mencionar: — *a)* os *ateus* e os *panteístas*. Os que negam a existência de Deus e os que não o concebem como um Ser pessoal, não podem admitir a possibilidade duma intervenção divina; — *b)* os *deístas* dos séculos XVIII e XIX. Dizem que o milagre repugna à sabedoria e à imutabilidade de Deus.

B. **Modernamente** a ideia de milagre é rejeitada principalmente por dois sistemas filosóficos, que se colocam em campos completamente diferentes e até opostos entre si.

a) Os *racionalistas* e os *deterministas* dizem que o universo obedece a leis inflexíveis. No caso contrário, a ciência seria impossível, porque esta consiste na determinação das leis que regem os corpos; as leis não se poderiam estabelecer, se as mesmas causas não produzissem *sempre* os mesmos efeitos. Ora a ciência existe. Logo o milagre é impossível, por ser excepção à lei e se opor ao determinismo.

b) Os partidários da *contingência* e da *continuidade,* como LE ROY, afirmam que o universo, longe de estar sujeito ao determinismo, é um ser que evolui, que se muda contìnuamente sem jamais se repetir. Daí a impossibilidade de estabelecer leis imutáveis: só pode haver leis que se modificam sem cessar com a evolução dos seres. Além disso, em virtude do princípio de continuidade, tudo no mundo está concatenado: um fenómeno não deve, portanto, ser isolado do conjunto dos fenómenos a que está ligado e que o explicam. Ora, se no mundo tudo é imprevisto e contínuo, se não há leis absolutas, como poderá existir o milagre? *Não pode haver excepção senão onde há uma regra* (1).

2.º Tese. — *Nada se opõe à possibilidade do milagre, nem da parte das leis da natureza, nem da parte de Deus.*

163. — A. Da parte das leis da natureza. — Examinemos sucessivamente as duas concepções do milagre (n.º 159):

a) Consideremo-lo primeiro como uma *derrogação* da lei, como um facto que não só está *fora* ou *acima* das leis da natureza, mas que lhes é *contrário.* O milagre, assim

---

(1) Se formamos das outras realidades o mesmo conceito que temos dos seres livres e espirituais, cujos actos não se podem prever, evidentemente é impossível estabelecer leis e, portanto, verificar o milagre. Este sistema levado a tal extremo é obra principalmente de LE ROY. Os teóricos da chamada *filosofia nova,* BOUTROUX, BERGSON, DUHEM, POINCARÉ e W. JAMES, não foram tão longe. Afirmam sòmente que no mundo há contingência, que nem tudo está sujeito à necessidade absoluta e que as leis universais e certas são apenas o conjunto de regras aproximativas que regem a matéria. Convém, portanto, deixar um lugar ao *psíquico,* isto é, ao elemento espiritual, ao qual se deve reconhecer a possibilidade de intervenção.

compreendido, será impossível? Sim, dizem os deterministas, porque as leis são necessárias.

Mas esta *necessidade* é que se deveria provar. — 1.º Se encararmos a questão sob o aspecto *filosófico*, uma vez que se admite a existência de Deus, é incompreensível que, aquele que tirou o mundo do nada e lhe deu as leis, não tenha poder algum sobre a sua obra, nem possa modificar a ordem que ele próprio estabeleceu.

2.º Sob o ponto de vista *científico*, a necessidade das leis está longe de ser facto demonstrado, como o prova a hipótese dos teóricos da contingência, que sustentam que o mundo *evolui* e, por isso, não pode ser governado por leis *imutáveis*. Sem afirmarmos com estes últimos que as leis científicas são meramente arbitrárias, que não se baseiam em fundamento algum objectivo, concedemos sem dificuldade aos deterministas que são necessárias, se entendem por necessidade, o *modo constante*, segundo o qual, as causas produzem os seus efeitos. Mas, por mais necessárias que sejam com relação ao mundo, nem por isso deixam de ser contingentes com relação a Deus; por outras palavras, aquele que fez as leis está acima delas e poderá derrogá-las quando lhe aprouver.

b) Se considerarmos o milagre como obra extraordinária, além ou *acima* da lei, a objecção não tem razão de ser, porque o milagre neste caso, como já dissemos (n.º 159), não é a violação duma lei, mas a sua *não-aplicação*. Ora é evidente que as leis quanto à sua aplicação são contingentes, isto é, *necessárias condicionalmente*. A lei só afirma que, em determinadas condições, tal causa produzirá tal efeito. Se a vontade do homem conseguir modificar as condições, a causa já não produzirá o seu efeito: a pedra que se desprende da montanha, deve cair, mas com a condição de que nenhum obstáculo se lhe oponha.

São frequentes os casos em que o homem impede a aplicação das leis; levanta diques que detêm ou desviam os rios do seu curso, saneia pântanos, passa a vida a utilizar as forças de que dispõe para lutar contra os elementos. Atrever-nos-emos então a recusar a Deus o poder de fazer, num grau mais elevado, o que o homem realiza na esfera da sua acção? Não será evidente que, assim como podia esta-

belecer outras leis, pode também agir *acima* delas, visto que lhes é superior?

164. — B. **Da parte de Deus.** — O milagre não repugna nem à imutabilidade, nem à sabedoria de Deus. — *a)* Não repugna à sua *imutabilidade.* O milagre não se deve considerar como mudança da vontade divina, porque foi decretado desde toda a eternidade. «Uma coisa, diz S. Tomás, é mudar a vontade e outra querer a mudança do curso ordinário dos acontecimentos».

b) O milagre também não repugna à sua *sabedoria.* Não é verdade, como escreveram Voltaire e A. France, que Deus teve em vista *retocar* a sua obra. Se assim fosse, poder-se-ia dizer com Séailles, que o milagre «é um processo infantil, indigno duma grande inteligência, à qual não conviria perturbar as leis por ela estabelecidas».

O fim do milagre é outro. Deus faz milagres por motivos dignos de si: — 1. *Para manifestar o seu poder.* Não quer isto dizer que o poder de Deus não brilhe no governo do universo. O homem, porém, já se não deixa impressionar pelas maravilhas que tem constantemente diante dos olhos, «*assueta vilescunt*». «Governar todo o mundo, diz S. Agostinho [1], é certamente milagre maior do que saciar cinco mil homens com cinco pães; contudo, ninguém admira o primeiro, e todos se maravilham do segundo; não porque seja maior, mas porque é mais raro»; — 2. *Para manifestar a sua bondade.* Haverá meio mais adequado para Deus mostrar a sua misericórdia e bondade do que conceder a saúde ao doente que a implora com fé? — 3. E sobretudo *para confirmar a sua doutrina.* Sendo a revelação moralmente necessária, como já vimos, é evidente que o milagre é o melhor meio para conhecermos a sua existência.

§ 3.º — Verificação do milagre.

O milagre é possível. Poderemos reconhecê-lo? Por outras palavras, como conheceremos que um facto é miraculoso?

(1) S. Agostinho *Tract.* XXIV *in Joannem.*

165. — 1.º Adversários. — A possibilidade de verificar o milagre é negada por alguns *racionalistas* e especialmente pelos *positivistas* (LITTRÉ, RENAN, CHARCOT e SÉAILLES). «Julgamos, diz Séailles, que em nenhum dos factos históricos se comprovou a intervenção dum poder sobrenatural». No mesmo sentido escreveu Renan: «Não é em nome desta ou daquela filosofia, é em nome da experiência constante, que banimos o milagre da história. Não dizemos: «o milagre é impossível»; mas sim: «até hoje ainda não se verificou um único milagre» ([1]). Como se vê, a fórmula positivista é sempre a mesma: não negam; declaram que não conhecem. Veremos depois as razões que invocam.

166. — 2.º Tese. — A verificação do milagre é possível. Temos de considerar: — *a)* o caso em que o *facto é actual* ou *presente* e contado por uma testemunha ocular, e — *b)* o caso em que o *facto é passado* e narrado pela história.

A. **Caso do facto presente ou actual.** — Que será preciso para que uma testemunha ocular, que narra um facto considerado como milagroso, seja digna de fé? Duas coisas: que esteja *bem informada* e que seja *veraz* ou *sincera*; por outras palavras, que tenha a *competência* ou a *ciência* requerida para poder verificar o milagre, e a *probidade* ou a *veracidade* para contar os factos como aconteceram sem os desvirtuar.

a) **Ciência.** — Sendo o milagre um facto sensível, extraordinário e produzido por Deus, a testemunha deve verificar a existência destas três condições: a realidade do facto sensível, o seu carácter extraordinário e a causalidade divina. Ora, estas três condições não requerem uma ciência extraordinária, como vamos ver ([2]).

1. Quanto à *existência do facto sensível,* não há dificuldade. Ainda que o milagre esteja acima das leis da natureza, é um facto como outro qualquer: cai sob o domínio dos

---

(1) RENAN, *Vie de Jésus,* Introd.

(2) Ainda que, a propósito da testemunha, falemos das três condições requeridas para reconhecer o milagre, é claro que a missão desta última pode e muitas vezes deve limitar-se à verificação do facto sensível (n.º 167).

sentidos e pode, portanto, ser observado. Todos podem verificar a cura dum cego de nascimento: basta saber que o indivíduo em questão nasceu cego e depois recuperou a vista. O mesmo se diga da ressurreição dum morto; basta examiná-lo em dois momentos diferentes: vê-lo morto e depois vivo.

2. Pode-se reconhecer também que o facto é *sobrenatural?* Certamente. E muitas vezes sem dificuldade alguma. Basta ver que não há proporção entre os meios empregados e os efeitos produzidos, de modo que estes só possam ser atribuídos a uma causa sobrenatural. É evidente, por exemplo, — e ninguém o poderá contestar, — que um homem, morto há quatro dias, não volta à vida só porque outro lho ordene, embora este último seja o médico mais afamado do mundo. Um pouco de pó humedecido com saliva não é meio suficiente para restituir a vista. Estes factos, por conseguinte, excedem, sem dúvida alguma, as forças da natureza, e não há motivo para pedir o parecer dos especialistas senão nos casos patológicos, cujo diagnóstico exige conhecimentos especiais

3. Há maior dificuldade em conhecer se o facto foi *causado por Deus*. Mas não é impossível; porque há sinais que distinguem as obras de Deus das obras do demónio. Estes sinais são: 1) a *natureza* e o esplendor do facto. O demónio não tem poder *ilimitado:* não pode, por exemplo, ressuscitar um morto, porque a ressurreição é, na realidade, uma criação, e o poder de criar só a Deus pertence;

2) os *caracteres morais* da obra. Uma vez que todas as obras divinas são necessàriamente morais e boas, devemos considerar as circunstâncias em que o milagre se realiza. — α) *Circunstância da pessoa.* O taumaturgo não pode ser escolhido por Deus, se não for virtuoso e de bons costumes. — β) *Circunstância do modo.* Se os meios empregados para a realização do milagre não são honestos nem decentes, revelam uma origem que certamente não é divina. — γ) *O fim da obra.* A acção de Deus só pode ter em vista um fim bom, como são, fazer um benefício ou ensinar uma doutrina. Se os milagres são para confirmar uma doutrina revelada, do valor desta poderemos julgar o valor daqueles. Se a doutrina é contrária a Deus e certamente falsa, Deus não a pode confirmar com

verdadeiros milagres. «Os milagres, diz PASCAL, são o critério da doutrina, assim como a doutrina é o critério dos milagres» (1).

b) **Veracidade.** — À ciência deve a testemunha juntar a *veracidade* ou *probidade,* para que o seu testemunho possa ser acreditado. Como saberemos que uma testemunha é *veraz?* O único meio é conhecermos as suas tendências naturais e as suas disposições, e indagar se o seu testemunho não terá sido inspirado pela paixão ou pelo interesse. Quanto mais crédula, impressionável, exaltada e ávida do extraordinário for a testemunha, tanto menos fé lhe devemos dar. Se for porém contrária ao maravilhoso, se tiver preconceitos contra ele, se for descrente e sobretudo ateia, o seu depoimento terá mais valor. Ajuntemos, finalmente, que a importância do testemunho aumenta com o número das testemunhas que têm autoridade.

167. — Objecção. — Os *racionalistas* e os *positivistas* objectam que o milagre é *cientìficamente indemonstrável,* porque a segunda condição necessária para comprovar o milagre, só se poderia realizar, se conhecêssemos prèviamente todas as forças da natureza. «Visto que o milagre, escreve ROUSSEAU, é uma excepção às leis da natureza, para o apreciar é necessário conhecer essas leis e, para apreciá-lo com segurança, é preciso conhecê-las todas» (2).

RENAN e CHARCOT são menos exigentes: bastar-lhes-ia que Deus se dignasse operar os milagres «diante duma comissão composta de fisiologistas, de físicos, de químicos e de pessoas versadas na crítica histórica» (3).

Resposta. — 1. O milagre, asseguram, não é *cientìficamente demonstrável.* Entendamo-nos. Se querem dizer que

(1) Apesar da sua forma, a frase de Pascal não é um círculo vicioso. Não se trata de provar a doutrina só pelos milagres e os milagres só pela doutrina. É a razão que demonstra primeiro o valor duma doutrina, que declara se é boa ou má, e é também a razão que julga se os milagres apresentam os sinais de que falamos e que nos permitem atribuí-los a Deus. Feito este trabalho preliminar, é certo que a doutrina confirma os milagres e «vice-versa».

(2) J. J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne.*

(3) RENAN, *Vie de Jésus,* Int. p. 51 (4.ª ed.).

a ciência é incapaz de provar que um facto é milagroso ou não, estamos de acordo; não é isso o que afirmamos; porque não devemos esquecer que a verificação do milagre faz-se no campo da história, da ciência e da filosofia. A história deve provar a existência do facto, mostrando que as testemunhas são dignas de fé. A ciência deve depois declarar se o facto é conforme ou não às leis da natureza, e nada mais. Finalmente compete à filosofia, e só a ela, investigar se o facto é explicável por outra causa que não seja Deus. Ora, para isso, não é necessário conhecer todas as forças da natureza. Basta, como dissemos (n.° 166), que estejamos certos de não haver proporção entre a causa e o efeito.

2. Quanto à pretensão de Charcot e Renan, segundo a qual, Deus deveria operar os milagres «diante duma comissão de sábios», é um gracejo de mau gosto. Julgam porventura que os milagres são proezas destinadas a divertir o público ou a provocar as averiguações dos sábios? É engano. Os milagres têm a sua hora. Quando Deus julga oportuno manifestar o seu poder ou fazer ouvir a sua palavra, escolhe as testemunhas que lhe apraz: os humildes e os ignorantes, do mesmo modo que os soberbos e os sábios. O testemunho dos ignorantes tem o mesmo valor que o dos profissionais, visto que, na maioria dos casos, basta ter os órgãos dos sentidos em bom estado, para conhecer os factos como são e contá-los como sucederam.

Se as comissões científicas querem presenciar milagres, em vez de citar Deus a comparecer e operar as suas maravilhas diante delas, porque não vão aonde os milagres se realizam, a Lourdes ou a Fátima, por exemplo?

168. — Instância. — O facto de Lourdes (1). — Mas precisamente, replicam os adversários do milagre, o *facto de Lourdes,* como todos os outros factos do mesmo género, pode explicar-se sem recorrer à intervenção sobrenatural. Os numerosos prodígios que lá se operam, e que não contestamos, são devidos à *virtude terapêutica da água da gruta,*

(1) Esta objecção não é nova. Ao passo que a precedente (n.º 167) fica em generalidades e no abstracto, a instância concretiza em certo modo a dificuldade. Tomemos um facto de Lourdes que é da actualidade e tem a vantagem de mostrar claramente a táctica dos incrédulos.

ou à *sugestão*, ou a *qualquer outra força da natureza* ainda desconhecida.

Resposta. — Examinemos estas três soluções.—1. Alega-se, em primeiro lugar, a *virtude curativa da água da gruta*. Conforme lhes convém, atribuem-lhe, quer propriedades químicas especiais, quer um poder radioactivo, ou então, invocam os efeitos terapêuticos dos banhos frios que os doentes tomam na piscina. — Ora reconheceu-se, pela análise, que esta água em nada difere da água da fonte pública da cidade e que «não encerra nenhuma substância activa, capaz de lhe dar propriedades terapêuticas definidas» ([1]). A *hidroterapia* e a *radioactividade* de qualquer água nunca produziram curas tão maravilhosas como as que se operam em Lourdes ou em Fátima.

Nesta primeira hipótese, que se propõe dar uma solução verosímil, como é possível que se tenham operado curas sem se utilizar a água? E como explicar, — para não citar senão um caso, o do belga *Pedro de Rudder* ([2]), — que os fragmentos dos seus ossos quebrados se soldassem bruscamente em Oostacher, perto de Gand, numa capela de Nossa Senhora de Lourdes, muito longe das piscinas da Gruta dos Pirenéus?

2. A *sugestão* parece, na nossa época, solução mais feliz. Segundo os sugestionadores «toda a célula cerebral accionada por uma ideia, acciona as fibras nervosas que devem realizar esta ideia» ([3]); por outras palavras, basta que uma pessoa esteja persuadida que vai ser curada, que está curada, para o ser de facto. — Será realmente verdade que a sugestão produz resultados tão maravilhosos? Os médicos costumam distinguir duas espécies de doenças: as *doenças orgânicas*, em que há *lesão* do órgão, e as doenças *funcionais* ou *nervosas*, em que o órgão está intacto e sem lesão, mas funciona mal. Ora, todos hoje admitem que a sugestão só cura doenças funcionais e nunca doenças orgâni-

---

(1) Dr. FILHOL da Fac. de Ciências de Tolosa.

(2) Veja-se a lista pormenorizada das curas de Lourdes, desde 1858 até 1904, na *Histoire critique des événements de Lourdes* de G. BERTRIN. — No caso de Fátima também se têm dado muitas curas fora do recinto do Santuário.

(3) BERNHEIM, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie.*

cas; que só tem resultados efémeros; e que, para se obterem, é necessário exercê-la frequentemente e durante um certo tempo. Em Lourdes ou em Fátima, pelo contrário, tanto se curam doenças orgânicas como doenças nervosas [1]; as curas são radicais e estáveis e realizam-se instantâneamente. A sugestão não resolve, portanto, o problema de Lourdes ou de Fátima.

3. Obrigados a abandonar as duas primeiras hipóteses, os incrédulos tiveram de apelar para as *forças desconhecidas da natureza,* de que falámos na objecção precedente. Estamos longe, dizem, de conhecer todas as forças da natureza. A ciência, desde há um século, multiplicou as suas descobertas: vapor, electricidade, telefone, radiografia, radiotelefonia!... Não poderemos então supor que os milagres devem atribuir-se a forças desconhecidas e não à intervenção divina?

É certo que não conhecemos todas as leis da natureza, mas nem é preciso; porque, ou as conheçamos ou não, os corpos não deixam de conservar as suas propriedades, de produzir os seus efeitos e não esperaram que Newton descobrisse a sua célebre lei, para poder atrair-se na razão directa das massas e na razão inversa do quadrado das distâncias. Por conseguinte, se as curas de Lourdes ou de Fátima fossem efeito duma força desconhecida, deveriam produzir-se sempre, da mesma forma, em condições idênticas. Ora, acontece exactamente o contrário. A força misteriosa opera nas condições mais diversas: tanto ao sol quando passa o SS.^mo^ Sacramento como na água das piscinas, de noite e durante o dia e, o que é ainda mais estranho, só em umas pessoas e não em outras, aliás tão crentes e tão virtuosas, e que talvez oraram com mais fervor que as primeiras.

---

(1) Segundo o P. BERTRIN *(Le Fait de Lourdes)*, o posto de verificação médica rejeita cada vez mais as doenças nervosas, porque a sua cura pode ser atribuída a causas naturais. Portanto, é falso julgar e afirmar que as afecções nervosas constituem a grande clientela de Lourdes, pois não chegam à décima quinta parte das curas. Até 1913, contam-se 285 curas de doenças nervosas, ao passo que «há 694 casos de doenças do aparelho digestivo e seus anexos, 106 do aparelho circulatório (das quais 61 do coração), 182 do aparelho respiratório (bronquites, pleuresias), 69 do aparelho urinário, 143 da espinal medula, 530 do cérebro, 155 de afecções dos ossos, 206 das articulações, 42 da pele, 119 de tumores, 546 de doenças gerais e outras doenças diversas, das quais 170 de reumatismo, 22 de cancros e 52 de feridas. Indiquemos também a cura de 55 cegos, 24 mudos e 32 surdos. O mesmo se poderia dizer dos anos posteriores.

Ademais, posto que não conheçamos todas as forças *físicas* e *psíquicas* do mundo, sabemos de certo que não há forças na natureza que dispensem o concurso do tempo para curar as doenças orgânicas, que supõem a restauração do tecido lesado, quer pela renovação das células antigas, quer pela criação de outras novas. As três explicações do facto de Lourdes, dadas pelos adversários, não podem, portanto, ser sustentadas sèriamente; e se, apesar de tudo, querem eliminar a hipótese do sobrenatural, da intervenção divina, é preciso que encontrem outra melhor (1).

169. — B. Caso do facto passado relatado pela história. — Quando se trata dum facto antigo, antes de proceder à crítica do testemunho, é preciso começar pela crítica do documento, que o contém. Duas coisas se devem estabelecer.

a) **Crítica do documento.** — Para conhecer o valor dum *documento escrito*, — é este que sobretudo nos interessa, — necessitamos, primeiro, de nos assegurar se o possuímos na sua integridade; em seguida, devemos indagar o seu autor, a data da composição (2) e as suas fontes; finalmente, é mister interpretá-lo, procurando certificar-nos do pensamento íntimo do autor, do fim que teve em vista, e das razões que puderam influir no seu modo de pensar. Trataremos estas questões, quando estudarmos os Livros Sagrados.

b) **Crítica do testemunho.** — Quando, do estudo do documento, conhecemos o nome do autor e a data da composição, falta sòmente, para completar a crítica do testemunho, aplicar as mesmas regras que indicámos a propósito do teste-

---

(1) As *curas* tão numerosas e surpreendentes, de que Lourdes e Fátima são teatro permanente, são argumento apologético de grande valor. Daí podem tirar-se várias provas: — *a)* a prova da *existência do milagre*, e — *b)* a prova da *verdade da Religião católica*, visto que estes milagres confirmam a sua doutrina e apoiam a sua autoridade. E se considerarmos as circunstâncias da aparição de N.ª Senhora a S. Bernardette e a sua resposta à interrogação da criança: «*Eu sou a Imaculada Conceição*», podemos crer que aprouve a Deus ratificar, alguns anos depois da promulgação do dogma, a decisão doutrinal do Santo Padre Pio IX.

(2) É de suma importância conhecer o autor e a data da composição; porque só assim chegaremos a saber se o historiador foi ou não testemunha ocular. No caso negativo, o valor do seu testemunho depende das fontes que utilizou.

munho dum facto presente, isto é, procurar conhecer a sua ciência e veracidade.

170. — **Objecções.** — São vários os motivos que levam os nossos adversários a rejeitar o milagre narrado pela história. — *a)* Uns, como SEIGNOBOS, LANGLOIS e os *positivistas* em geral, não admitem o milagre histórico por estar em contradição com as leis científicas (1).

Resposta. — Esta asserção é falsa, como ressalta dos argumentos que demonstram a possibilidade do milagre (n.º 163 e 164).

b) Outros (ST MILL, HUME) são de opinião que na interpretação dos factos devem preferir-se as explicações mais simples e mais verosímeis; ou, por outras palavras, as que não recorrem à *intervenção do sobrenatural.*

Resposta. — Esta opinião também não é admissível. Segundo esse sistema, seria preciso eliminar da história todos os factos raros, singulares, anormais, tudo o que ainda não se viu, o que nos levaria aos resultados mais deploráveis. Foi o que aconteceu a certos factos, — aerólitos, estigmas, — excluídos outrora da história por se julgarem inverosímeis, e que depois tiveram de se reconhecer como autênticos.

c) Alguns, com J. J. ROUSSEAU, dizem que «o milagre, conhecido sòmente pelo *testemunho humano,* não pode demonstrar com certeza a revelação».

Resposta. — Nesse caso deveríamos suprimir a história, que se funda sòmente na autoridade do testemunho. Além disso, os nossos conhecimentos ficariam reduzidos a muito pouco, visto que na sua maior parte têm nele a sua origem.

d) RENAN (2) e LOISY pretendem que outrora os homens viam o milagre em tudo. Mas, com os progressos da crítica, o maravilhoso foi perdendo terreno e está condenado a desaparecer. As causas naturais explicaram já muitos fenómenos, considerados antigamente como milagres, e virá um dia em que se encontrará a solução de tudo o que era desconhecido até agora.

Resposta. — Esta objecção é quase idêntica à que antes expusemos (n.º 167). Apenas dela se distingue em apelar para os *erros históricos* em vez de se colocar no campo científico. É certo que muitas forças da natureza eram outrora desconhecidas e que a ciência descobriu muitas leis antes ignoradas. Mas não devemos exagerar. Os antigos não ignoravam todas as leis da natureza. Conheciam, tão bem como nós, por exemplo, que a ressurreição dum morto é um facto que supera todas as leis.

---

(1) «A verdade científica não se estabelece pelo testemunho. Para afirmar uma proposição é necessário que haja razões especiais para a julgar verdadeira» (Seignobos e Langlois, *Introd. à la méthode historique*).

(2) «Nenhum dos numerosos milagres, de que falam as histórias antigas, diz Renan, se realizou em condições científicas. Uma observação que nunca foi desmentida diz-nos que só há milagres nos tempos e nos países em que neles se acredita, ou diante de pessoas dispostas a acreditar neles».

§ 4.º — Valor comprovativo do milagre.

171. — Tese. — *Os milagres operados em favor duma doutrina são sinais certos da sua origem divina.*

Esta proposição apoia-se na razão e no consenso universal.

A. **Argumento da razão.** — O milagre pròpriamente dito é um facto que só pode ter a Deus como autor (n.º 158). Considerado em si, significa ùnicamente que houve intervenção divina; mas se estiver unido a outro facto, se o taumaturgo faz o milagre para confirmar a doutrina que ensina, é evidente que esta doutrina deve vir de Deus, ou pelo menos ter a sua aprovação. De outro modo, deveríamos dizer que Deus ratifica a mentira e a impostura, que é «testemunha da falsidade» (S. Tomás), o que repugna aos seus atributos.

B. **Argumento do consenso universal.** — Em todos os povos encontramos a crença de que os milagres são prova incontestável da intervenção divina. Por isso, todas as religiões falsas atribuem aos seus fundadores o poder de fazer milagres.

Precisamente, **objectam,** a crença universal é uma prova contra o valor dos milagres alegados pelo cristianismo, visto que todas as religiões pretendem ter os seus. — Esta objecção funda-se num falso suposto. Não se trata aqui de fazer a comparação entre o valor respectivo dos milagres alegados pelas diversas religiões. Aduzimos o argumento do consenso universal sòmente para mostrar que todos os povos acreditaram na existência de milagres operados por Deus em favor duma doutrina. Não se trata de saber se os prodígios de tal ou tal religião são milagres pròpriamente ditos ou não, se são obras de Deus ou do demónio; essa questão pertence à crítica histórica e dela nos ocuparemos quando investigarmos qual é a verdadeira religião.

Art. III. — **A profecia.**

O estudo da profecia não precisa de ser muito desenvolvido. É um milagre de *ordem intelectual* (n.º 161) e, portanto, o que dissemos do milagre em geral, pode aplicar-se à

profecia. Indicaremos apenas ràpidamente o que tem de particular, guardando a mesma ordem que seguimos no milagre. Exporemos 1.º a *natureza;* 2.º a *possibilidade;* 3.º a *verificação;* e 4.º o *valor comprovativo da profecia.*

§ 1.º — NATUREZA DA PROFECIA.

172. — 1.º **Definição.** — Etimològicamente, profecia (gr. *prophêtês; pro,* antes e *phêmi,* digo) significa predição.

A. **Em sentido lato** e conforme a etimologia, a profecia é a predição dum acontecimento futuro. Neste sentido, a predição dum eclipse é uma profecia.

B. **Em sentido estrito** como geralmente se entende, a profecia pode definir-se com S. TOMÁS, «a previsão certa e o anúncio de coisas futuras, que não podem ser conhecidas pelas causas naturais».

173. 2.º **Condições da profecia.** — Desta definição se colige que se requerem duas condições para que haja profecia no sentido estrito da palavra. — *a) Previsão certa* e não ambígua, como eram muitas vezes os oráculos pagãos, dos quais dizia CÍCERO (De *Divin.* 1, II) que «eram tão hàbilmente compostos que tudo o que acontecia parecia sempre predito, e tão obscuros que os mesmos versos podiam em outras circunstâncias aplicar-se a outras coisas». — *b) Previsão que não possa ser conhecida* por meio de causas naturais. O astrónomo que anuncia um eclipse e o médico que prediz a morte do doente, não fazem profecias pròpriamente ditas, porque a predição destes acontecimentos futuros pode deduzir-se fàcilmente do conhecimento das leis da natureza. Só há verdadeira profecia quando o acontecimento futuro não pode ser conhecido pelas suas causas naturais, porque estas não existem ainda e dependem da vontade humana.

§ 2.º — POSSIBILIDADE DA PROFECIA.

174. — A **possibilidade** da profecia demonstra-se indirecta e directamente.

A. **Prova indirecta baseada na crença universal.** — Ensina a história que todos os povos tiveram os seus adivinhos, aos quais perguntavam os segredos do futuro. Pouco importa que os oráculos proferidos fossem ou não verdadeiras profecias; o que interessa é provar que todos criam na sua *possibilidade*.

B. **Prova directa fundada na razão.** — Para que a profecia seja possível, são necessárias duas condições: — *a)* que Deus *conheça* o *futuro*, e — *b)* que o *possa revelar*. Ora, estas duas condições são certamente possíveis; porque, por uma parte, Deus é *omnisciente* e nenhum segredo do futuro lhe é oculto. Conhece todos os acontecimentos futuros, não só os *futuros necessários*, isto é, os que se podem prever pelo conhecimento das suas causas, mas também os *futuros livres*, isto é, os que dependem da livre determinação da vontade. Isto não nos deve causar estranheza, visto que a palavra presciência aplicada a Deus, é termo impróprio. Deus não prevê, vê. — Por outra parte, Deus *pode* revelar-nos o futuro como consta das provas que demonstram a possibilidade da revelação em geral. Com efeito, uma vez provado que Deus pode ensinar ao homem verdades que este ignora, não vemos que dificuldade haja em revelar-lhe o futuro.

§ 3.º — VERIFICAÇÃO DA PROFECIA.

175. — **Verificar** uma profecia reduz-se a examinar: — 1.º a *realidade* da profecia, e 2.º a sua *realização*.

1.º **Realidade da profecia.** — Não é difícil demonstrá-la. Basta certificarmo-nos de que se realizaram as duas condições necessárias para constituir uma profecia. Este trabalho pertence à crítica histórica, que deve examinar os documentos onde se encontram consignadas as palavras que anunciam os acontecimentos futuros, julgar se a previsão foi feita em termos claros e precisos, e se o facto predito não podia ser conhecido pelas leis naturais.

2.º **Realização da profecia.** — A realização da profecia não apresenta grande dificuldade. É apenas preciso com-

parar o acontecimento em questão com as palavras que o anunciam, e verificar se o facto corresponde exactamente, e em todas as suas minúcias, à predição.

Nem se **objecte,** com Rousseau, que a verificação da profecia exige que a mesma pessoa tenha sido testemunha da profecia e do acontecimento. Ao contrário; quanto maior é a distância que medeia entre a predição e a realização, tanto mais valor adquire; porque, se é difícil anunciar, com alguns dias de antecedência, um acontecimento que depende da liberdade humana, a dificuldade crescerá com o intervalo que separa a profecia da sua realização.

Nem se aleguem as *predições dos sonâmbulos.* Todos sabem que têm um valor muito relativo e que, semelhantes aos oráculos antigos, não primam geralmente pela sua clareza.

§ 4.º — Valor comprovativo da profecia.

176. — A profecia é um milagre pròpriamente dito, pois só Deus conhece os acontecimentos que dependem das determinações livres do homem. Donde se segue que, tudo o que se disse do valor demonstrativo do milagre, se aplica igualmente à profecia.

Conclusão. — Do que dissemos acerca dos critérios em geral, e do milagre e da profecia em particular, ressalta que a *verdadeira religião* deve ser aquela que reune em si todos estes sinais. Em primeiro lugar, os critérios *internos* (excelência, transcendência da doutrina); depois, os critérios *externos,* que são na verdade o argumento principal [1], como indicou o Concílio do Vaticano nesta decisão dogmática: «Para que a submissão da nossa fé estivesse de acordo com a razão, quis Deus juntar, aos auxílios interiores do Espírito Santo, provas exteriores da sua revelação, a saber, factos divinos e sobretudo os milagres e as profecias que,

(1) O método apologético empregado na demonstração da verdadeira religião chama-se intrínseco ou extrínseco, segundo a importância que se dá a cada série de critérios (n.º 12). É conveniente reler esta questão capital, que foi tratada na Introdução (n.º 10 e seg.).

manifestando-nos exuberantemente a omnipotência e a ciência infinita de Deus, são sinais certíssimos da revelação divina e **estão em proporção com a inteligência de todos».**

Bibliografia. — S. TOMÁS, *Contra Gent.* — TANQUEREY, *Théologie fondamentale* (Desclée). — BAINVEL, *De vera religione et Apologetica; Nature et Surnaturel* (Beauchesne). — VALVEKENS, *Foi et Raison* (de Meester, Brúxelas). — DE PASCAL, *Le Cristianisme, La Vérité de la Religion* (Lethielleux). — MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain.* — MONS. LE ROY, *La Religion des Primitifs* (Beauchesne). — DE BROGLIE *Critique et Religion* (Lecoffre); *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions* (Putois-Cretté). — GONDAL, *La Religion, Le Surnaturel* (Roger et Chernovitz). — HUBY, *Christus* (Trad. Port., Coimbra). — BRICOUT, *L'Histoire des Religions et la Foi chrétienne* (Bloud). —BRUNETIÈRE, *Sur les Chemins de la croyance* (Perrin).—E. BOUTROUX, *Science et Religion* (Flammarion). — LIGEARD, *Vers le Catholicisme* (Vitte). — ALFARIC, *Valeur apologétique de l'Histoire des Religions*, Rev. prat. d'Apolog., 1 Novembro 1905. — ERMONI, *Chronique d'Histoire des Religions*, ib. 15 Julho 1907.

Acerca do milagre. — Dict. de la Foi cat.: J. DE TONQUÉDEC. Art. *Miracle;* G. BERTRIN, *Lourdes* (Le fait de).—LEROY, *La Constatation du miracle et l'Objection positiviste; La Constatation du miracle* (Bloud). — DE BONNIOT, *Le Miracle et ses contrefaçons* (Rétaux). — MONSABRÉ, Introduction au Dogme (t. III). — MÉRIC, *Le Merveilleux et la Science.* — DR. LAVRAND, *La suggestion et les guérisons de Lourdes* (Bloud). — VOURCH, *Quelques cas de guérisons de Lourdes et la Foi qui guérit* (Lethielleux). — COSTE, *Le Miracle* (Sc. et Rel.). — GONDAL, *Le Miracle.* — DE LA BARRE, *Faits surnaturels* (Bloud). — J. DE TONQUÉDEC, *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle* (Beauchesne). — G. SORTAIS, *La Providence et le Miracle* (Beauchesne). — E. RAVIER, *Leçons de philosophie.* — BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature.* — CARD. LÉPICIER, *Le Miracle* (Desclée de Brouwer).

II PARTE. — INDAGAÇÃO DA VERDADEIRA RELIGIÃO.

Segunda parte. (*Histórica*). Indagação da verdadeira Religião.

- *Secção I.* AS FALSAS RELIGIÕES.
  - *Cap. único.*—As principais religiões não cristãs.
    - Art. 1. O Paganismo.
    - Art. 2. As Religiões da China.
    - Art. 3. O Zoroastrismo (Pérsia).
    - Art. 4. O Mitracismo.
    - Art. 5. As religiões da Índia.
    - Art. 6. O Islamismo.
    - Art. 7. O Judaísmo actual.
- *Secção II.* A VERDADEIRA RELIGIÃO. O CRISTIANISMO.
  - *Cap. I.*—Os documentos da Revelação.
    - Art. 1. *O Pentateuco.*
    - Art. 2. *Os Evangelhos.*
      - § 1. Integridade.
      - § 2. Autenticidade.
      - § 3. Veracidade.
  - *Cap. II.*—A afirmação de Jesus.
    - Art. 1. Jesus diz-se o *Messias.*
    - Art. 2. Jesus diz-se *Filho de Deus.*
    - Art. 3. Valor deste duplo *testemunho.*
  - *Cap. III.* — As profecias messiânicas.
    - Art. 1. *Existência* das profecias messiânicas.
    - Art. 2. *Realização* em Jesus das profecias messiânicas.
  - *Cap. IV.*—Jesus provou a sua afirmação.
    - Art. 1. *Com as suas profecias.*
      - § 1. Predições de Jesus.
      - § 2. São verdadeiras profecias.
      - § 3. Para provar a sua missão.
    - Art. 2. *Com os seus milagres.*
      - § 1. Històricamente certos.
      - § 2. Verdadeiros milagres.
      - § 3. Para provar a sua missão.
    - Art. 3. *Com a sua Ressurreição.*
      - § 1. Facto històricamente certo.
      - § 2. Para provar a sua missão.
  - *Cap. V.*—A doutrina de Jesus.
    - Art. 1. A religião cristã *não é uma síntese de doutrinas estranhas.*
    - Art. 2. *Sua rápida difusão.*
      - § 1. O facto.
      - § 2. O seu carácter sobrenatural.
    - Art. 3. *O Martírio.*
      - § 1. O facto.
      - § 2. O seu carácter sobrenatural.

Resumo da Segunda Parte.

177. — Na *primeira Parte* da Apologética foram resolvidos dois problemas: Primeiramente, demostrámos que o homem, pelo facto de ser criatura dotada duma alma racional e livre, está obrigado pelo menos a *professar a religião natural.* Em segundo lugar, provámos que, com toda a probabilidade, Deus, Criador e Providência interveio na marcha da humanidade para guiar o homem na consecução da verdade religiosa, e talvez até para o elevar a uma dignidade maior e a um fim mais elevado.

Nesta *segunda Parte* vamos submeter a exame a última hipótese. Interrogaremos a história para ver se de facto nos dá testemunho duma Revelação divina. Mas como se poderá fazer esta indagação religiosa? Se no mundo existisse uma só religião, não haveria dificuldade alguma; bastaria então verificar os títulos que lhe davam direito à nossa crença. A realidade porém é bem diferente; são muitas as religiões que no passado e no presente reivindicam para si a origem divina.

O apologista cristão pode seguir dois caminhos para demonstrar que a sua religião actualmente é a *única religião revelada.* — 1. Pondo de parte todas as outras religiões, pode começar pelo Cristianismo e aplicar-lhe os critérios de que falámos (n.º 156). Se neste exame se chegar à conclusão de que a religião cristã é, sem dúvida alguma, uma religião revelada, é inútil continuar as indigações; porque, estando em manifesta oposição com as outras religiões em muitos pontos do dogma e da moral, e não podendo Deus de modo algum revelar sucessivamente verdades contraditórias, da verdade da religião cristã segue-se evidentemente a falsidade de todas as demais. Neste caso o estudo destas poderia sòmente servir de contraprova.

2. O *segundo método* consiste em seguir a ordem inversa. O apologista cristão examina primeiro as outras religiões, cuja falsidade quer demonstrar. Esta primeira indagação seria um caminho demasiado longo, se se tratasse de expor pormenorizadamente todas as formas religiosas que existiram e existem na terra; mas não é necessário; porque se

provarmos a falsidade das religiões que mais se impõem, quer pelo número dos seus adeptos, quer pelo valor da sua doutrina, não será necessário ocupar-nos de outras religiões incontestàvelmente inferiores.

Terminado este trabalho, examinar-se-ia a religião que não foi eliminada, isto é, no nosso caso, a *religião cristã*. Contudo a verdade da religião cristã não se pode concluir da falsidade de todas as outras, à semelhança do que se faz no primeiro método; porque poderia ser igualmente falsa. Para podermos tirar essa conclusão deveria ter-se demonstrado antes que *era certa a existência de uma religião revelada*. Absolutamente poder-se-ia proceder deste modo, mas um facto histórico prova-se pela história e não pelo raciocínio. Temos pois de demonstrar pela história a existência e a verdade da Religião Cristã.

Seguiremos o segundo método. Esta parte tem *duas secções*.

A. **A primeira Secção**, muito menos extensa, será uma exposição muito rápida e sucinta das principais religiões não cristãs, na qual, se verá, ùnicamente pela aplicação dos *caracteres negativos*, que essas religiões não possuem as características de uma origem divina.

B. **A segunda Secção** será a demonstração pròpriamente dita do cristianismo. Apoiando-nos no testemunho dos Evangelhos, cujo valor histórico deverá ser antes provado, será necessário verificar os *títulos do fundador* e examinar a *qualidade da sua doutrina*. Se deste estudo se deduzir que Jesus é «*Enviado de Deus*», poderemos concluir que o cristianismo, cuja difusão por todo o mundo se fez de um modo tão extraordinário, é uma religião de origem divina e, portanto, a *verdadeira religião*.

SECÇÃO I

CAPÍTULO ÚNICO. — AS FALSAS RELIGIÕES.

AS FALSAS RELIGIÕES.

- **1.º O paganismo.**
  - A. *Origem* das mitologias.
  - B. *Doutrina.*
    - Sua inferioridade.
      - 1. sob o aspecto dogmático.
      - 2. sob o aspecto moral.
- **2.º As Religiões da China.**
  - A. *Taoísmo.*
  - B. *Confucionismo.*
    - *a)* O Fundador.
    - *b)* A Doutrina.
  - C. *Budismo.*
- **3.º Zoroastrismo. (Pérsia).**
  - A. *Fundador.*
  - B. *Doutrina.*
    - *a)* Metafísica.
      - Dualismo.
    - *b)* Culto.
      - 1. Superstições.
      - 2. Magia.
- **4.º Mitracismo.**
  - A. *Semelhanças* com o cristianismo.
  - B. O cristianismo não é o plagiário.
- **5.º Religiões da Índia.**
  - A. *Vedismo.*
  - B. *Bramanismo.*
    - *a)* Origem incerta.
    - *b)* Doutrina.
      - 1. Panteísmo.
      - 2. Metempsicose.
  - C. *Budismo.*
    - *a)* Fundador.
      - 1. Sua vida.
      - 2. Maravilhas que se lhe atribuem.
    - *b)* Doutrina.
      - 1. Ateísmo.
      - 2. Metempsicose.
      - 3. Pessimismo.
  - D. *Hinduismo.*
    - *a) Semelhanças* com o cristianismo.
    - *b)* O cristianismo não é o plagiário.
- **6.º Islamismo.**
  - A. *Fundador.*
    - *a)* Sua vida.
    - *b)* Guerra santa.
  - B. *Doutrina.*
- **7.º Judaísmo actual.**
  - A. Religião *preparatória.*
  - B. *Falsa* depois da vinda do Messias.

DESENVOLVIMENTO

Investigação acerca das religiões.

178. — Antes de começar esta investigação acerca das religiões, convém determinar primeiro as *condições* em que deve ser feita e as religiões sobre que deve recair.

1.° **Condições.** — Há duas espécies de critérios (n.° 156) pelos quais se pode reconhecer o valor objectivo de uma religião. — *a)* Uns fundam-se na *doutrina* (critérios intrínsecos). Toda a religião, que tem a respeito de Deus e do homem conceitos opostos às conclusões que a razão por si só estabeleceu na primeira parte, não pode ser a verdadeira religião. — *b)* Outros baseiam-se no *fundador* (critérios extrínsecos). Não basta que um homem se apresente como encarregado duma missão divina; é necessário que o prove e garanta o seu ensino por meio de sinais autênticos, que sejam como que o selo de Deus.

Para conhecer o valor de cada religião, submetê-la-emos a dois exames. Primeiramente, dirigindo-nos ao fundador pedir-lhe-emos que apresente os seus *títulos;* depois, examinaremos a sua doutrina e veremos o que vale.

2.° **Religiões sobre que deve recair a investigação.** A nossa investigação terá por objecto, em primeiro lugar, as religiões em que não reconhecemos os sinais de origem divina. Trataremos: — 1.° do *paganismo;* — 2.° das *religiões da China;* — 3.° da *religião da Pérsia;* — 4.° do *mitracismo;* — 5.° das *religiões da Índia;* — 6.° do *islamismo;* — 7.° do *judaísmo actual.*

Art. I. — **O Paganismo.**

179. — Sob este título compreendemos as diversas religiões que professaram ou professam ainda o *politeísmo.* Sabemos que, desde os tempos mais remotos da história, o paganismo foi a religião de todos os povos da antiguidade, à excepção dos Judeus. Os Caldeus e os Egípcios, os Assírios

e os Babilónios, os Gregos e os Romanos, todos foram politeístas. Em nossos dias, o paganismo é ainda a religião dos povos feiticistas da Ásia e da África.

1.º **Fundador.** — Não só é supérfluo inquirir quais os *fundadores* do paganismo, mas torna-se até impossível saber *como as mitologias se puderam formar.* — *a)* Segundo Evémero, filósofo grego do séc. IV a. C., os mitos eram *narrações lendárias,* e os deuses, heróis divinizados. — *b)* Para Plotino e Porfírio (III.º séc. da nossa era), os mitos pagãos eram *símbolos* que continham dogmas filosóficos e noções morais: a aventura de Ulisses e das Sereias não passava duma alegoria destinada a precaver-nos contra as seduções do mal. — *c)* A *escola tradicionalista* julgou ver nos mitos *deformações da tradição primitiva,* que não se conservou intacta senão entre os Judeus: desta maneira explicam muitos paralelismos entre as crenças pagãs e os relatos da Bíblia; por exemplo, caixa de Pandora, donde saíram todos os males, corresponde à queda de Eva. — *d)* Segundo uma escola mais recente (Max Muller, na Inglaterra, Bréal em França), os mitos têm a sua origem na *linguagem.* No princípio, dizem eles, os deuses eram considerados como os agentes misteriosos dos fenómenos da natureza, e por isso os seus nomes são apenas epítetos para designar os fenómenos.

180. — 2.º **Doutrina.** — *A doutrina* do paganismo encontra-se consignada nas mitologias de que encontramos descrições nos poetas como Homero, ou nos historiadores como Hesíodo. As mitologias, porém, são fábulas mais ou menos ridículas de mitos extravagantes sobre a vida dos deuses e as suas relações com os homens.

Para mostrar a inferioridade das doutrinas pagãs não é necessário descer a pormenores: basta indicar a *multiplicidade dos deuses* e as *imperfeições da sua natureza,* onde entram promìscuamente a grandeza e a fraqueza, a virtude e o vício.

O paganismo, pelo facto de não ter valor algum doutrinal, também o não pode ter quanto à moralidade. Se os deuses estão sujeitos às mesmas paixões e defeitos que o homem, poderão porventura impor-lhe a virtude? Quanto mais escusas

o homem encontrar nas suas crenças, tanto mais fàcilmente se eximirá do cumprimento dos deveres morais.

181. — 3.º **Crítica.** — Sendo o paganismo uma religião imperfeita e sem sinal algum de origem divina, poderemos deduzir que o paganismo é religião essencialmente má e inútil? Não. Apesar das suas incompreensíveis lacunas, tinha pelo menos a grande vantagem de conservar no homem o *sentimento religioso*, de lhe levantar os olhos para o céu e de o fazer pensar no seu destino futuro. O pagão que vivia em relações constantes com potências ocultas, que temia desagradar-lhes, que solicitava o seu auxílio e se humilhava diante delas, podia encontrar meios eficazes para lutar contra as más inclinações da natureza.

Por conseguinte, «se compararmos o politeísmo antigo com o estado em que o homem não tivesse religião alguma, — tal é o estado a que nos querem levar os materialistas modernos, — talvez a melhor conclusão será que o paganismo é preferível; porque mais vale uma crença qualquer num mundo invisível, do que um estado em que o homem se limitasse a este mundo material.

«Qual era a situação em que se encontravam as almas sinceras e rectas, que buscavam a verdade nesses longos séculos de erro?... Podemos contentar-nos com o que a fé nos ensina acerca da bondade de Deus, da sua justiça e misericórdia, e com o que S. Paulo nos diz a respeito dos pagãos, que, não tendo lei escrita, serão julgados segundo a lei natural gravada na sua consciência.

No caso de querermos encontrar solução para os problemas dos destinos do homem, é evidente que o politeísmo antigo não pode comparar-se com o cristianismo, nem ainda com as religiões fundadas na ideia da revelação positiva» (1).

Art. II. — **As Religiões da China.**

182. — Na China havia três religiões principais: as duas primeiras indígenas, o Taoísmo e o Confucionismo; e a ter-

(1) P. DE BROGLIE *Problèmes et Conclusions de l'historie des Religions.*

ceira importada da Índia, o Budismo, de que falaremos mais adiante (n.os 194 e seg.).

I. **O Taoísmo. — 1.º Fundador.** — A religião conhecida pelo nome de Taoísmo, é atribuída a Lao-Tsé, filósofo contemporâneo e rival de Confúcio. Conhecemos poucos dados da sua vida. Alguns pensam até que a religião fundada com o seu nome não é de modo algum obra sua, mas ùnicamente uma colecção de antigas superstições chinesas, rejeitadas por Confúcio, e que, no intuito de fazer oposição ao Confucionismo, foram recolhidas e agrupadas em nome de um sábio, Lao-Tsé, a fim de lhes dar mais autoridade.

183. — 2.º Doutrina. — O *Taoísmo* é uma amálgama de superstições grosseiras de bruxaria e de magia com as doutrinas filosóficas de Lao-Tsé desfiguradas pelos seus discípulos. É uma *religião politeísta* e, por esta razão, é inútil insistir mais no assunto.

184. — II. O Confucionismo. — 1.º Fundador. — *Confúcio* nasceu em 551 antes da nossa era, no reino de Lou, duma antiga família de nome Khung. Ainda jovem, distinguiu-se de tal modo pela vivacidade da inteligência e pela rectidão de carácter que o rei de Lou não hesitou em confiar-lhe, apesar da sua pouca idade, funções importantes no seu governo, que ele em breve abandonou para seguir a sua vocação. Deu-se então ao estudo dos *Kings* ou Livros Sagrados da China e quis consagrar-se à direcção dos povos. Com este fim, percorreu os principados feudais que formavam o Império chinês; depois, cansado dessa vida errante, voltou a Lou onde abriu uma escola, na qual leccionou até à sua morte.

Entre os seus numerosos alunos escolheu 72 dos melhores, a que chamou discípulos. É esta a origem dos *Letrados*, que, desde esta época, desempenharam um papel importante na China, formando uma espécie de casta fechada, à qual estavam reservados todos os favores do poder. Este estado de coisas durou até ao começo do nosso século.

«Desde então, sob o signo da República tudo mudou. A casta dos Letrados morreu e a doutrina de Confúcio deixou

de ser clássica. Os fundadores da nova China não atentaram ainda contra os templos desertos do Sábio, mas proscreveram as suas obras do ensino primário como antiquadas e relegaram-nas, a título de filosofia antiga, aos acessórios do ensino secundário... Assim desapareceu sem agitação e sem ruído o que parecia uma rocha inabalável e que era apenas um tronco carcomido» ([1]).

185. — 2.º **Doutrina.** — O confucionismo é mais uma *filosofia moral* do que uma religião. Os deuses, isto é, o *Céu* (Chang-Ti), a *Terra* e os *Espíritos superiores* são considerados, não como pessoas reais, mas como abstracções. Por isso, entre todos os cultos, o único tido em estimação é o dos antepassados; esta é a razão porque o confucionismo é uma religião verdadeiramente nacional. Parece que no sentir de Confúcio e dos seus adeptos, o Chang-Ti, ou Senhor do Céu, e os outros deuses são sòmente os espíritos dos primeiros antepassados da Nação. Mas, caso estranho, Confúcio, apesar de afirmar a sobrevivência dos espíritos, não fala da vida futura nem resolve a questão da imortalidade da alma.

A *moral* de Confúcio possui certa elevação e distingue-se por um amor real da humanidade; contudo, não ultrapassa os limites de uma *moral humana*. Proclama bem alto que é necessário não fazer aos outros o que não queremos que nos façam a nós, e não vai além desta simples regra de justiça.

186. — 3.º **Crítica.** — Se bem que a doutrina de Confúcio não contenha erros muito graves, é uma religião incompleta e insuficiente para a necessidade das almas. É um conjunto de conselhos sábios e sensatos, mas nada encerra que inspire entusiasmo. Compreende-se, portanto, que não tenha bastado ao povo chinês e que este tenha preferido a idolatria e a magia do Taoísmo e do Budismo... Podemos, pois, considerar esta doutrina como uma obra humana, relativamente bela, um código religioso e moral bastante perfeito, que peca mais por defeito do que por excesso. Mas, não houve na vida do fundador, nem na sua doutrina, sinal

(1) L. WIEGER, *Religions et doctrines de la Chine* (Christus).

algum de revelação divina. Confúcio nunca se arrogou o título de profeta, nem reclamou para a sua doutrina outras provas que não fossem as da razão e da tradição imemorial (1).

Art. III. — **A Religião da Pérsia. O Zoroastrismo ou Mazdeísmo.**

187. — A antiga religião da Pérsia, ou do Irão, chama-se *Zoroastrismo,* do nome do seu fundador, ou *Mazdeísmo,* do nome do deus *Ahura-Mazda,* que Zoroastro coloca acima de todos os outros deuses, sem exceptuar o próprio Mitra, o deus da luz.

1.º **Fundador.** — Não se sabe se o profeta, a quem se atribui a fundação da religião dos magos (2), é personagem histórica ou lendária. Diz-se que Zoroastro viveu no séc. VI a. C. Revoltado contra os abusos da idolatria e do culto dos *Devas,* ou maus génios, retirou-se a uma gruta solitária, onde se entregou durante 7 anos à meditação. Ali teve *revelações* de Ahura-Mazda, o senhor omnipotente, que *confirmou a sua missão,* fazendo numerosos prodígios em seu favor.

188. — 2.º **Doutrina.** — O *Zend-Avesta* é o livro sagrado do Zoroastrismo. A data da sua composição é incerta. Encerra, além disso, fragmentos de época diferente, alguns dos quais parecem ser de composição relativamente recente.

Em *metafísica* esta doutrina admite o *dualismo. Ormazd,* o Deus supremo, é criador e Deus do céu; mas opõe-se-lhe um princípio mau, chamado *Ahriman,* que lhe disputa o império. Os dois princípios do bem e do mal são eternos, se bem que desiguais. Rodeados cada um de seu exército terão de lutar durante 9.000 anos; deste combate Ormazd sairá vencedor e precipitará Ahriman e os Devas, seus sequazes, no inferno.

---

(1) P. de Broglie, *ob. cit.*

(2) Os *Magos* eram sacerdotes do Zoroastrismo e passavam por astrólogos e mágicos. O Evangelho de *S. Mateus* (II, 1, 7) refere que, no nascimento de Jesus, uns magos, guiados por uma estrela, dirigiram-se a Belém e adoraram «o rei dos Judeus».

A *moral* do Mazdeísmo é pura e elevada. Impõe o respeito da mulher e da criança, recomenda os bons pensamentos, as boas palavras e as boas acções. Mas, por desgraça, o *culto* é inferior à moral, pois está manchado com práticas de superstição e de magia.

189. — 3.º Crítica. — «Não é necessário discutir o *carácter* meramente humano desta religião. É, em certo modo, superior ao paganismo, combate a idolatria e ensina um espiritualismo elevado. Mas o princípio do dualismo é erro funesto... enfraquece a moral do Zoroastrismo e torna-a contrária à razão. Ademais, a revelação feita a Zoroastro não se funda em provas que mereçam consideração. Não se compreende que Deus revelasse uma religião a um homem e não lhe concedesse, para provar a verdade das suas palavras, testemunhos mais certos do que as narrações lendárias dos livros sagrados dum pequeno povo» (1).

190. — Nota. — Entre a *religião dos Persas* e a dos *Judeus* há algumas semelhanças que parecem indicar que uma delas influiu na outra. Ambas esperam o *reino de Deus* e admitem a *ressurreição dos mortos*. Os racionalistas supõem que foram os Judeus que plagiaram os Persas; porque, tendo estado sob o seu domínio, teriam podido adoptar algumas das suas crenças. Esta hipótese, porém não é verosímil, porque as convicções dos Judeus estavam profundamente arraigadas e remontavam a datas muito afastadas, para sofrer tão fàcilmente influências estranhas.

Quanto à ideia do reino de Deus, não há dúvida, diz o P.e Lagrange, que «o reino esperado, — que é o de Deus e do bem, cujo advento procuram os justos e que terá o seu Messias, — é o reino de Deus, dos profetas, e do Evangelho. Ora, se no povo judeu há alguma ideia, cujo desenvolvimento seja possível seguir, é certamente a do reino de Deus e do Messias... Esta primeira concepção escatológica é com certeza de origem judaica».

O mesmo se diga *da ressurreição dos mortos*. «É difícil que remonte a grande antiguidade esta crença dos Persas...

---

(1) P. DE BROGLIE, *op. cit.*

Em Israel, faz parte, segundo os fariseus contemporâneos de Jesus, da fé nacional e apoia-se em textos que não podem ser posteriores ao ano de 150 antes de Cristo. Geralmente falando, está averiguado que os Persas sofreram mais a influência dos povos Semitas do que a exerceram sobre os seus súbditos cativos (1).

Art. IV. — **O Mitracismo.**

191. — O Mitracismo é uma religião originada no *Mazdeísmo.* Havia pouco tempo que tinha penetrado em Roma e no Ocidente, quando ali chegaram os Apóstolos para pregar a Jesus Cristo. Não nos demoraríamos a falar desta religião, aliás de importância secundária, se os nossos adversários, aproveitando-se também aqui das numerosas analogias que existem entre o Mitracismo e o Cristianismo, não acusassem este último de plagiato.

Eis aqui as principais *semelhanças,* que eles gostam de realçar. Mitra é um deus jovem, que viveu entre os homens e nasceu também numa gruta ou estábulo. Quando já homem, matou os animais nocivos e em particular um toiro; depois subiu ao céu, donde continua a velar por aqueles que se iniciam nos seus mistérios e lhe dirigem preces.

A *moral mitríaca* impõe aos iniciados o respeito da verdade, a fidelidade ao juramento, a fraternidade, o culto da pureza física e moral. Segundo estes preceitos, Mitra julgará a alma depois da morte: se for justa será conduzida ao céu, onde viverá com Ormazd; se for culpada cairá no fogo para ser abrasada com Ahriman.

O *culto* de Mitra apresenta analogias não menos claras com o culto cristão. A iniciação mitríaca compreendia sete graus que foram comparados com os sete sacramentos do cristianismo; entre outras coisas continha abluções simbólicas, a impressão de um sinal na fronte, a oblação de pão e de água, unções de mel...

Encontram-se também semelhanças em alguns pormenores das duas *liturgias,* mitríaca e cristã. A festa do nascimento de Cristo, por exemplo, dizem que foi fixada a 25 de

---

(1) LAGRANGE, *Iran (Religion de l')* Dic. d'Alès.

Dezembro, dia em que se celebrava já o nascimento de Mitra. Tais são as semelhanças mais notáveis entre as duas religiões.

Os historiadores racionalistas das religiões concluem destas semelhanças que o mitracismo é um antepassado do cristianismo. Não se deveria deduzir antes o contrário? Os pontos de semelhança, entre as duas religiões, não são porventura de data posterior na tradição romana acerca de Mitra? Os primeiros apologistas cristãos, S. JUSTINO e TERTULIANO, assim pensavam e denunciaram já o plagiato mitríaco dos ritos cristãos? Se não tivessem razão, como se explica que o imperador Juliano, — que teria grande satisfação em depreender em falsidade o cristianismo e os seus apologistas, — não tivesse acusado estes últimos de terem tirado a sua doutrina da religião de Mitra? Portanto, a hipótese da influência mitríaca nos dogmas e no culto cristão não tem fundamento histórico.

Art. V. — **Religiões da Índia.**

192. — As principais religiões que se sucederam na Índia são: o *Vedismo*, o *Bramanismo*, o *Budismo* e o *Hinduísmo* ou *Neo-bramanismo*.

I. **Vedismo.** — O *Vedismo* é, entre as diversas religiões dos Hindus, a primeira de que fala a história. A religião védica está contida nos livros sagrados, chamados *Vedas* e particularmente no mais antigo dentre eles, o *Rig-Veda*. É uma *religião naturalista* onde os fenómenos e as forças da natureza são divinizados. Sob este aspecto, pode comparar-se ao Paganismo, de que já falámos anteriormente, o que nos dispensa de demonstrar a sua falsidade.

193. — II. **O Bramanismo.** — 1.° **Fundador.** — Nenhum documento nos permite fixar rigorosamente a origem do Bramanismo e, muito menos ainda, indicar o nome do fundador.

2.° **Doutrina.** — A doutrina do bramanismo encontra-se nos livros sagrados chamados *Vedas*, cuja interpretação é da competência exclusiva dos brâmanes, isto é, dos sacerdotes de Brama. Ora os Vedas contêm, por assim dizer, duas

religiões sobrepostas: uma, que era a base da antiga religião védica, que é um *politeísmo naturalista;* outra, que é *um panteísmo idealista* junto com a ideia da *metempsicose,* constitui o bramanismo pròpriamente dito.

Brama é o ser único, do qual procede o mundo, por emanação. Todos os seres saem dele e nele tornam a entrar, e assim sucessivamente, até que a alma purificada de toda a mancha possa ser definitivamente absorvida em Brama e entrar para sempre no *Nirvana.*

A *moral* do bramanismo dimana desta doutrina da *metempsicose.* A alma passa para o corpo de um animal ou de um monstro, conforme foi julgada mais ou menos culpada; portanto a vida deve ser considerada como o mal supremo. Devemos pôr termo a estas mortes e renascimentos contínuos. Ora, para chegar a este resultado, é necessário praticar a *renúncia,* aniquilar a concupiscência, em resumo, extinguir em nós a sede da existência, causa de todo o mal. Deste modo, a doutrina bramânica leva à *prática do ascetismo,* a essas modificações exageradas dos faquires que habitam as florestas, que só se alimentam de ervas e frutos agrestes, que permanecem longos meses na mesma posição, ou ficam expostos aos ardores do sol tropical durante dias inteiros.

3.° **Crítica.** — Como vimos, os Vedas são uma amálgama de *politeísmo* e de *panteísmo.* Portanto, é impossível atribuir-lhes origem divina. Ainda que a parte moral contenha sábios preceitos sobre a luta contra as paixões, e excelentes prescrições acerca da castidade, da veracidade, e da fidelidade às promessas, passa contudo em silêncio os deveres da beneficência e da caridade.

194. — III. **O Budismo.** — O bramanismo antigo, com a sua moral austera e o seu culto frio, sem templos e sem ídolos, não podia ser uma religião popular. Não é pois de admirar que a Índia acolhesse favoràvelmente a religião de *Buda.*

1.° **Fundador.** — A vida de *Buda* foi escrita muito tempo depois da sua morte: os seus biógrafos ficaram, portanto, inteiramente à vontade, para nela introduzir todas as lendas que lhes aprouve. Só depois da era cristã, — note-se

bem esta circunstância, — utilizaram os documentos ainda existentes, ajuntando-lhes numerosas interpolações.

Buda nasceu no séc. VI ou V antes da era cristã. Pertencia à família dos SAQUIAS e chamava-se SIDDARTHA. O nome de *Saquia-Muni*, por que é conhecido, quer dizer *Monge* da família dos Saquias. Lendas numerosas, que seria fastidioso contar, envolvem o seu berço e a sua juventude. Algum tempo depois do seu casamento, abandonou a mulher e a família, para se fazer monge e trabalhar na sua salvação. Durante alguns anos entregou-se a espantosas austeridades. Um dia, quando meditava debaixo duma figueira, sentiu que era *Buda* (de *budh*, compreender) isto é, sábio, iluminado, aquele que compreendeu. Encontrara o segredo para nunca mais renascer. Desta felicidade quis fazer participante a humanidade e resolveu propagar a sua doutrina pela pregação. Antes, porém, decidiu passar quatro semanas na solidão. Durante este retiro, *Mara*, o Espírito tentador, propôs-lhe que, se quisesse, o faria entrar imediatamente no *Nirvana*, para lhe poupar os desgostos e decepções da vida. Buda rejeitou a oferta, julgando que devia sacrificar-se pela salvação dos seus irmãos e pela propagação da verdade.

O *paralelismo*, que existe entre o retiro e a tentação de Buda e o retiro e a tentação de Jesus Cristo no deserto, não passará despercebido a ninguém. Mas, é supérfluo defender as tradições cristãs contra a acusação de plagiato, visto que os Evangelhos são anteriores à redacção definitiva dos documentos búdicos (n.º 278).

Buda pregou durante mais de 40 anos a doutrina da libertação. De toda a parte o vinham consultar. Percorreu vários países vivendo de esmolas e instruindo os povos. Tinha 80 anos quando morreu em consequência de uma indigestão. Os seus biógrafos contam que se ouviu então uma música celeste e que Brama em pessoa veio buscar Buda para o introduzir no Nirvana. Deste modo, a lenda e a história estão misturadas em tais proporções que esta desaparece, chegando alguns sábios a duvidar se Buda existiu realmente.

195. — 2.º Doutrina. — As características da doutrina búdica são: — *a)* o *ateísmo* ou, se quiserem, o *agnosticismo*.

Buda não indaga se existe a Causa primeira, o Ser supremo, porque a seu ver esse problema é insolúvel e inútil;

b) a crença na metempsicose: doutrina que pertence também ao bramanismo. O homem, depois da morte, é levado ao tribunal de Yama, que o julga e entrega nas mãos dos seus algozes. Depois de expiada a pena, — o inferno não é eterno, — a alma é reenviada ao mundo para recomeçar nova existência, retomando na escala dos seres o lugar que mereceu pela vida anterior. Só estão isentos do renascimento e entram na beatitude perfeita do Nirvana aqueles que são proclamados Budas;

c) o pessimismo. Na doutrina de Buda, a existência é um mal e a felicidade suprema consiste em libertar-se dela e chegar ao Nirvana. Mas o que é a felicidade do Nirvana? É muito difícil dizê-lo. O Nirvana não é o nada, mas a não-existência individual, a isenção da transmigração e, por conseguinte, da dor; é uma espécie de bem-aventurança passiva e negativa, em que não existe a vida nem o amor.

A *moral búdica* é muito semelhante à do bramanismo. Afirma que a existência é um mal e que o único remédio é a *prática* da *renúncia.* Ora a prática da renúncia encerra uma série de exercícios bastante parecidos com os que estão em uso nas nossas Ordens religiosas. A meditação, a confissão dos pecados, a direcção de consciência, a castidade [1], a pobreza são regras estritas para os *Bhikchous* ou monges budistas. A renúncia absoluta, que deve conduzir à morte e ao Nirvana, é sòmente a *parte negativa* da perfeição cristã; não é, como na mística do cristianismo, o desapego dos bens deste mundo, para ir mais seguramente a Deus e encontrar nele um dia a *vida plena* e o *amor perfeito.*

O *culto búdico* ao princípio reduzia-se a poucas práticas. E era lógico, porque, uma vez que a moral búdica era ateia, seria inútil dirigir preces a um Deus cuja existência se ignorava. Depois da morte de Saquia-Muni, instituiu-se um culto de veneração em sua honra. Para conservar as suas relíquias construíram-se primeiro monumentos muito simples, depois

---

(1) É bom notar que o monge budista não está ligado por votos e que se contenta com aceitar a castidade como uma regra. Passa a vida a mendigar e a meditar sobre o nada da existência e não se dá ao trabalho manual.

templos magníficos, geralmente no centro dum mosteiro. Daí por diante, prestou-se culto não sòmente ao grande Buda, Saquia-Muni, mas também a todos os outros Budas, semelhantes a ele, isto é, que tinham entrado no Nirvana. A este juntou-se o *culto das imagens* e das estátuas, e assim converteu-se em verdadeiro politeísmo e ao mesmo tempo numa idolatria de mistura com magia.

196. — Nota. — O budismo *propagou-se* principalmente na China, na Indochina, em Cambodja, no Sião, na Birmânia, no Japão e no Tibet. Esta *grande difusão* explica-se pela insuficiência do culto bramânico sem ídolos e sem templos, pelo apostolado dos seus monges e também pela *protecção do poder civil*, que tinha nos monges budistas preciosos auxiliares, para desenvolver a influência dos reis fora do seu país. Ademais, ainda que a moral recomendava sobremodo a prática da renúncia, não proibia aos leigos a poligamia nem o divórcio.

197. — 3.º Crítica. — Não é preciso provar que a religião búdica não é de origem divina, porque Saquia-Muni nunca pretendeu passar por Deus, nem por seu enviado; contentou-se apenas com o título de *Sábio*. Se examinarmos a sua *doutrina*, temos de reconhecer que moralmente possui valor incontestável. Com a pregação da renúncia, do desapego dos bens da terra, da castidade e do espírito de apostolado, inspirou aos homens um grande temor dos castigos futuros e pôde obter consideráveis resultados.

Mas infelizmente a sua doutrina metafísica não está à altura da moral. Incorre na grave censura de *ateísmo*, embora os seus partidários sejam pràticamente politeístas e idólatras. Além disso, as doutrinas da *transmigração* e do *Nirvana* levam também o homem à consequência desastrosa de colocar o ideal da vida monástica na *contemplação pura* e na *mendicidade sem trabalho*. «A vida monástica animada pelo sentimento cristão e regulada de modo a dar a devida estimação ao trabalho, foi no Ocidente uma força civilizadora; os conventos budistas, pelo contrário, foram causa de torpor e de letargia nos povos onde esta instituição floresceu.

«É religião sem acção social... Saquia-Muni pres-

creveu o celibato aos religiosos, mas não se ocupou dos leigos... Por isso, os homens imparciais, sem exceptuar os próprios racionalistas, não se atrevem a comparar o budismo com o cristianismo e declaram altamente que este é superior... Não encontramos, pois, no budismo, essa palavra divina que procuramos» ([1]).

198. — IV. O Hinduísmo ou Neo-bramanismo. — 1.º Fundador. — O budismo, tal como acabamos de expô-lo, só existiu na Índia durante alguns séculos. No século III a. C. apareceram outras seitas a que deram o nome genérico de *hinduísmo* ou *neo-bramanismo*. A nova religião era o fruto de várias escolas, e nenhum nome se liga à sua fundação: é uma espécie de fusão entre o bramanismo e os antigos cultos idolátricos da Índia. As duas principais seitas são o *Visnuísmo* e o *Civaísmo*, assim chamadas pelo facto de reconhecerem como Deus supremo *Visnu*, ou *Civa*. Só o *visnuísmo* nos interessa por causa das semelhanças que a sua doutrina apresenta com o cristianismo.

199. — 2.º Doutrina. — O distintivo do visnuísmo ou, pelo menos, o que a nosso ver lhe dá maior interesse, é incluir na sua doutrina os dois dogmas da *Trindade* e da *Incarnação*. — *a)* A Trindade hindu, ou *Trimurti*, compõe-se de Brama, o deus criador, de Visnu, o deus conservador, e de Civa, o deus destruidor. — *b)* As *incarnações* ou *avatares* de Visnu ocupam um lugar importante no hinduísmo. Visnu incarnou várias vezes, tomou sucessivamente as formas de peixe, de tartaruga, de javali, de leão, e apareceu principalmente na pessoa de dois heróis famosos *Rama* e *Krisna*.

Este último é muito célebre: teve um nascimento milagroso, foi adorado por pastores, perseguido pelo rei Kamsa que o temia como um competidor e ordenou a morte das crianças. Como é fácil de ver, há uma grande aproximação entre o budismo e o cristianismo cujos adversários tentaram acusá-lo de plagiato. Mas acusar não é provar. Deveriam demonstrar que as lendas do visnuísmo existiam antes da sua redacção definitiva, que só se fez nos séculos XII ou XIII.

---

(1) P. DE BROGLIE, *op. cit.*

da nossa era; mas até agora ainda não se demonstrou (n.os 194 e 278).

200. — 3.º **Crítica.** — Nem o hinduísmo nem o budismo apresentam sinais de acção divina. O culto neo-bramânico, ao contrário, contém ritos grosseiros e cruéis; vai dum extremo ao outro, dum ascetismo exagerado até à maior devassidão; é uma miscelânea de exaltação religiosa e de corrupção moral. Para dar uma ideia do que fica dito, basta recordar que o governo inglês, que tem por princípio respeitar as crenças dos povos que estão sob o seu domínio, viu-se obrigado a proibir numerosas cerimónias religiosas e costumes bárbaros, como por exemplo os sacrifícios humanos oferecidos ainda recentemente à deusa Kali, o suicídio das viúvas sobre o túmulo dos maridos, as imolações voluntárias dos fanáticos, que se deixavam esmagar debaixo do carro do deus Visnu.

Art. VI. — **O Islamismo.**

201. — Antes da fundação do maometismo, os *Árabes,* semitas como os hebreus e, segundo eles, descendentes de Ismael, filho de Abraão e de Agar, estavam divididos em tribos independentes, umas nómadas e outras sedentárias. Havia um laço que as unia a todas, a *Káaba,* santuário comum, que se erguia numa garganta do Hedjaz, a uns 90 quilómetros do Mar Vermelho. Aí adoravam o Deus de Abraão, porém, este culto não excluía o dos ídolos particulares de cada tribo. Todos os anos os Árabes iam a Káaba em peregrinação.

Notemos ainda, para melhor compreensão das influências que podiam exercer-se no espírito de Maomet, que Meca, fundada no século V depois de J. Cristo, era em parte povoada por judeus e cristãos.

1.º **Fundador.** — Maomet (Muhammed, em árabe) nasceu em Meca em 570 depois de J. C. Pobre e órfão muito cedo, foi destinado ao comércio por seu tio Abu-Talib. Numa viagem comercial, feita por conta duma viúva rica chamada Khadidja, que depois desposou, teve ensejo de encontrar um monge cristão com quem travou relações. Conheceu também Zaid, cristão de origem judaica, que desejava restaurar a reli-

gião de Abraão. Terá sido esta a origem da sua vocação? Pode duvidar-se.

Cerca dos 40 anos começou a preocupar-se com questões religiosas e entregou-se no deserto a longas meditações. Um dia achando-se em contemplação no Monte Hira, teve duas visões, nas quais se diz que lhe apareceu o Arcanjo Gabriel e lhe ordenou que pregasse que não havia outro Deus senão Allah, e que Maomet era o seu profeta. De harmonia com esta ordem, Maomet começou a sua pregação em Meca, mas foi acolhido com zombarias pelos Coreischitas, seus parentes, e teve de sofrer contradições da parte dos Judeus. Em consequência de uma perseguição mais violenta, viu-se obrigado a fugir da cidade e com alguns sequazes foi habitar em Medina, cidade rival de Meca: é desta fuga, chamada a *hegira,* que data a era muçulmana (16 de Julho de 622). Foi recebido como profeta em Medina e a partir desta época pregou a *Guerra Santa.*

Dizia aos seus partidários: «Fazei guerra aos que não crêem em Deus, nem no seu profeta; fazei-lhes guerra até que paguem tributo e sejam humilhados». Por isso os Árabes empreenderam a *guerra santa,* tanto durante a sua vida como depois da sua morte. Foi pelas armas que impuseram a nova religião aos povos da Ásia (Síria, Egipto, Pérsia) e da África (Tripolitânia, Tunísia, Argélia, Marrocos). No princípio do séc. VIII, atacaram a Europa, e penetraram na Espanha onde a vitória do Barbate lhes deu o senhorio da Península Ibérica. Entraram em França pelo vale do Ródano até Lião, depois conquistaram o vale do Garona e avançavam já pelo vale do Loire quando os Francos, comandados por Carlos Martel lhes saíram ao encontro e os derrotaram em Poitiers (732). Esta vitória quebrou o ímpeto muçulmano no Ocidente, como 15 anos antes o imperador Leão III e os *Bizantinos* o tinham quebrado no Oriente.

202. — 2.º Doutrina. — O *Alcorão* é o livro sagrado dos muçulmanos e contém as revelações do arcanjo Gabriel ao profeta. Não foi escrito pelo próprio Maomet; é uma colecção de fragmentos de discursos, que os seus discípulos conservaram na memória ou recolheram em tabuinhas enceradas ou em ossos de camelo. O Alcorão é para o maometano

o livro por excelência, que substitui todos os demais: encerra a lei civil e a lei religiosa, é o Código do juiz e o Evangelho do sacerdote.

Eis os assuntos *principais*. — *a)* Acerca de *Deus*, Maomet ensina a *unidade divina*. Rejeita a Trindade e a Incarnação e considera como politeístas os cristãos que adoram a Jesus Cristo. Entre os atributos de Deus insiste especialmente no seu poder, que se manifesta mais pela ordem e beleza do mundo do que pelos milagres; fala também de «Deus clemente e misericordioso», admite os antigos profetas e sobretudo Abraão, Moisés, João Baptista e Jesus. Maomet é o último e o mais perfeito; é o «Paracleto prometido por Jesus aos seus Apóstolos» (*S. João*, XV, 26).

b) A respeito do *homem*, o Alcorão parece afirmar que o seu destino neste mundo e no outro depende absolutamente do vontade arbitrária e soberana de Deus. É verdade que os doutores muçulmanos não admitem que a sua religião seja fatalista; todavia é fatalista na prática, ainda que o não seja em teoria. As populações muçulmanas inclinam-se sem dificuldade aos azares da sorte, ou do Destino, como se dizia na antiguidade. A própria palavra *Islam* significa abandono e *resignação* na vontade de Deus.

À morte segue-se o juízo particular: a alma é depois destinada ao Paraíso ou ao Inferno, mas até à ressurreição fica no túmulo, feliz ou infeliz conforme a sentença proferida.

c) A *moral* e o *culto* da religião de Maomet prescrevem cinco deveres principais: — 1. a *fé*. «Não há Deus senão Allah, e Maomet é o seu profeta»; tal é a breve profissão de fé que se impõe àquele que deseja pertencer ao Islão;

2. a *oração*. O maometano deve orar cinco vezes por dia: antes de nascer o sol, ao meio dia, no meio da tarde, ao pôr do sol e depois de anoitecer. Pode fazer a oração em particular, ou na mesquita: para as mesquitas a hora da oração é anunciada pelo almuadem do alto das almádenas. A oração é precedida de abluções: o muçulmano lava as mãos e os braços até aos cotovelos, os pés até aos tornozelos, e descalça-se antes de entrar na mesquita. Todos os movimentos e atitudes estão preceituados: ao mesmo tempo que

recita as fórmulas das orações, tiradas na maior parte do Alcorão, o muçulmano faz genuflexões e prostrações, põe as mãos de um e outro lado da cabeça, abaixa-as ao longo do corpo ou coloca-as sobre os joelhos. Faz a oração sobre tapetes especiais, voltado para Meca como o cristão para Jerusalém;

3. a *esmola*. É de duas espécies: uma obrigatória, que está taxada segundo a fortuna individual; outra, não oficial, em dinheiro ou em espécies, que se faz sobretudo no fim do mês de jejum;

4. o *jejum*. O Alcorão impõe um mês inteiro de jejum, chamado Ramadão. Duas horas antes da aurora, os fiéis são advertidos de que têm de preparar a sua refeição da manhã; desde esse momento até ao pôr do sol, o muçulmano não deve comer, nem beber, nem fumar, nem mesmo engolir de propósito a saliva;

5. uma *peregrinação a Meca*, que todo o muçulmano com recursos deve fazer pelo menos uma vez na vida.

203. — 3.° Crítica. — Não se sabe ao certo se Maomet, que se dizia profeta inspirado, estava realmente convencido da sua missão. O tom entusiástico das suas pregações, a convicção profunda que soube inspirar aos seus compatriotas, de si tão altivos, a sua tenacidade perante a indiferença e a hostilidade dos seus, tudo isto nos leva a crer que foi sincero no princípio da sua missão; contudo na segunda fase da sua carreira nada tem de mensageiro divino. Não recua diante de nenhum meio para propagar as suas ideias e finge até falsas revelações para desculpar as suas imoralidades, devastações e pilhagens.

«Se se quisesse, diz o P. de Broglie, atribuir ao islamismo origem divina, poderia fazer-se este dilema: ou o cristianismo, directamente oposto ao islamismo, é obra divina ou humana. Se é obra divina, haveria duas religiões divinas opostas: uma pregando a castidade, a paciência, a doçura dos mártires; outra permitindo os costumes dissolutos e a propagação da verdade pelo alfanje. Se considerarmos o islamismo como obra divina e o cristianismo como obra humana, então o homem pregaria a castidade, a indissolubilidade do matrimónio, a paciência, o desprezo das riquezas;

e Deus, pelo seu profeta, autorizaria os homens a entregar-se às paixões sensuais e à cobiça».

Podemos pois concluir que o islamismo «apresenta a mais estranha mescla de erro e de verdade que se pode imaginar. O seu dogma fundamental, a unidade de Deus, é uma grande e salutar verdade. O mesmo se diga do princípio da exclusão da idolatria, que é consequência do primeiro... A sanção da moral está também contida na ideia da vida futura, do juízo, do céu e do inferno» ([1]). As orações precedidas de abluções, que se fazem cinco vezes por dia e o jejum rigoroso do Ramadão, são práticas excelentes. Podemos supor que aos muçulmanos, que «crêem na existência de Deus e na recompensa dos que dele se aproximam», como diz S. Paulo *(Heb.* XI, 6), que estão de boa-fé na sua religião e prodecem conforme a sua consciência, Deus concederá os meios necessários para se salvarem.

Art. VII. — **O Judaísmo actual.**

204. — Pouco diremos do *judaísmo actual,* porque a prova de que não é a religião verdadeira baseia-se na demonstração que faremos da divindade do cristianismo. Veremos mais adiante (n.º 213) que a *religião moisaica* era uma *religião preparatória* e que um dos dogmas principais da sua doutrina era a ideia messiânica, isto é, a expectativa de um Enviado divino, que transformaria a religião particularista e nacional dos Judeus numa religião universal. Ora, se provarmos que esta espectação se relizou em Jesus Cristo, segue-se que o judaísmo actual está em erro quando defende, ou que o Messias ainda não veio e, por conseguinte, virá um dia como rei temporal a que todas as nações serão submetidas, ou que de facto já veio, mas que ficou desconhecido por causa dos pecados do seu povo.

205. — Conclusão geral. — 1.º Do rápido exame das principais religiões da humanidade, deduz-se que nenhuma possui os sinais de *origem sobre-humana.*

a) Por uma parte, os *seus fundadores* não são, e geral-

(1) P. de Broglie *op. cit.*

mente não se dizem, enviados de Deus; acontece até por vezes que a sua existência, como a de Zoroastro, é problemática, ou que as narrações da sua vida, como é o caso de Saquia-Muni, pertencem mais ao domínio da fantasia do que ao da história.

b) Por outra parte, a sua *doutrina* anda de mistura com muitas imperfeições, e os *milagres* que se lhes atribuem, são factos cuja realidade não está suficientemente comprovada, ou são explicáveis por causas naturais: tais são, por exemplo, os oráculos de Delfos e de Mênfis, os factos miraculosos atribuídos ao imperador Vespasiano, e os actos de magia que acontecem frequentemente em nossos dias no Extremo-Oriente.

2.º Da falsidade das religiões que acabámos de examinar, não podemos concluir que o cristianismo seja verdadeiro. Seria tirar uma consequência que as premissas não encerram. Mas não é porventura este o *ilogismo* que os historiadores racionalistas das religiões cometem, quando afirmam que, sendo falsas as religiões acima mencionadas, o cristianismo também o é? É verdade que encobrem o vício do raciocínio sob uma forma mais astuta. Umas vezes concedem que a religião cristã é uma religião superior, que a sua doutrina é a mais sublime e o seu fundador um homem ideal; numa palavra, concedem sem dificuldade que é *transcendente* (1), mas para mais fàcilmente lhe negar todos os visos de origem divina. Outras vezes exaltam as falsas religiões e amesquinham a religião cristã, para poder com mais facilidade concluir que todas são iguais, que há equivalência de doutrinas e de fundadores e que, por conseguinte, todas as religiões são falsas.

A única resposta a semelhantes ataques é a demonstração da origem divina do cristianismo, como faremos na secção seguinte, justificando os títulos do fundador e realçando a qualidade da doutrina.

3.º Quando dizemos que a religião cristã é a única

(1) Não é aqui o lugar de provar a *transcendência da religião cristã*. Esta será suficientemente demonstrada, quando expusermos as provas da divindade do cristianismo. A transcendência é na verdade condição necessária da verdadeira religião, e expô-la pode preparar a demonstração da sua divindade, embora não seja preciso seguir esse caminho para chegarmos ao fim que nos propomos.

verdadeira e que todas as outras formas religiosas são falsas, não queremos dizer que haja *oposição total* entre elas, nem que tudo nas falsas religiões se deva condenar. São, pelo contrário, verdadeiras e boas em todos os pontos em que estão de acordo com a religião verdadeira.

Bibliografia. — De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (Tricon); *Religion et critique* (Lecoffre).—Dufourcq, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive* (Bloud). —Poulin et Loutil, *La Religion* (Bonne Presse). — Do Dicionário d'Alès: Condamin, art. *Babylone et la Bible;* J. Huby, art. *Religion des Grecs;* Mallon, art. *Égypte;* Lagrange, *Religion de l'Iran;* d'Alès, *La Religion de Mithra;* Roussel, *Religions de l'Inde:* Carra de Vaux, *L'Islamisme et ses sectes;* Power, art. *Mahomet;* Touzard, *Le peuple juif dans l'Ancien Testament.* — Bricout, *Où en est l'histoire des religions* (Letouzey). — Huby, *Christus* (Trad. portuguesa, Coimbra).

SECÇÃO II

A DIVINDADE DO CRISTIANISMO

CAPÍTULO I. — OS DOCUMENTOS DA REVELAÇÃO. VALOR HISTÓRICO DO PENTATEUCO E DOS EVANGELHOS.

OS DOCUMENTOS DA REVELAÇÃO.

- **1.º Valor histórico do Pentateuco.**
  - Divisão do Pentateuco.
  - 1.º *Integridade.*
    - *a)* não absoluta.
    - *b)* mas substancial.
  - 2.º *Autenticidade.*
    - *a) Adversários:* racionalistas.
    - *b) Provas.*
      - 1. Testemunho do Antigo e do Novo Testamento.
      - 2. Tradição judaica.
      - 3. Testemunho de Jesus Cristo.
      - 4. Indícios internos.
  - 3.º *Veracidade.*
    - *a)* Moisés estava bem informado.
    - *b)* Moisés era sincero.
- **2.º Valor histórico dos Evangelhos.**
  - 1.º *Integridade.*
    - *a)* Substancial.
    - *b)* Passagens cuja autenticidade é contestada.
  - 2.º *Autenticidade.*
    - *a)* Argumento *extrínseco.* Testemunho da Tradição.
    - *b)* Argumento *intrínseco.* Crítica interna.
  - 3.º *Veracidade.*
    - A. *dos Sinópticos.*
      - *a)* Estavam bem informados.
        - 1. O problema sinóptico.
        - 2. Soluções propostas.
      - *b)* Eram sinceros. *Objecção:* Teoria da idealização.
    - B. *de S. João.*
      - *a)* Adversários.
      - *b)* Provas.
        - Carácter histórico.
          - 1. dos factos.
          - 2. dos discursos

DESENVOLVIMENTO

206. — Divisão do capítulo. — O apologista cristão pode empregar *dois métodos* para demonstrar a *origem divina* do cristianismo.

1.º O primeiro é o que seguimos quando tratámos das falsas religiões. Consiste em dirigir-nos directamente ao *fundador* e perguntar-lhe pelos seus *títulos* ou credenciais. Se apresentar o testemunho de numerosos milagres, devidamente comprovados e consignados em *documentos* autênticos, cujo valor e autoridade não podem ser contestados, devemos admitir que é um *enviado divino*, e que é nosso dever escutar a sua palavra e aceitar a sua doutrina.

2.º Embora este primeiro método seja lógico, tem no entanto o defeito de não ser inteiramente conforme à história, porque Jesus Cristo, fundador do cristianismo, não se apresentou como *um simples enviado de Deus*, mas como o *Enviado esperado pela nação judaica*, isto é, como o *Messias prometido* ao povo escolhido e ao qual Deus tinha confiado o tesoiro da verdadeira religião. A demonstração cristã não deve, por conseguinte, ser independente; porque de facto deve fazer-se a demonstração das três revelações, uma vez que o cristianismo se apresenta como a terceira fase da Revelação divina, em íntima conexão com a Religião moisaica, da qual se diz a última perfeição. Para isso é indispensável, antes de mais nada, *criticar os documentos* que nos contam o facto desta tríplice revelação.

É necessário portanto, determinar o *valor histórico:* — *a)* do *Pentateuco* que contém as duas primeiras revelações, a *primitiva* (1) e a *moisaica* (2); — *b)* dos *Evangelhos* onde se encontra a revelação cristã.

---

(1) A *Revelação primitiva* ou *patriarcal* é a que Deus fez aos nossos primeiros pais e aos patriarcas. Tem: — 1. como *dogmas* principais: a *unidade de Deus*, criador do céu e da terra, que tudo fez bem desde o princípio, dogma que excluía o politeísmo e o dualismo; a *existência da alma humana* espiritual e livre, a *queda original* e a *promessa de um salvador*; — 2. Como *preceitos:* a obrigação de prestar culto a Deus, de lhe oferecer sacrifícios e, mais tarde no tempo de Abraão, a *circuncisão* como sinal da aliança entre Deus e o povo judeu.

(2) A *Revelação moisaica* é a que foi feita ao povo judeu por intermédio de Moisés e dos profetas: tinha por fim instaurar de novo a religião

Preferimos o segundo método ao primeiro, por este nos parecer incompleto e perigoso (1), sem contudo nos julgarmos obrigados a fazer a demonstração completa da origem divina das duas primeiras Revelações, porque a sua verdade está intimamente relacionada com a demonstração da Revelação cristã. Contentar-nos-emos com demonstrar ràpidamente a autoridade humana do Pentateuco, e com indicar a sua veracidade (n.º 213). Este capítulo compreenderá dois artigos. O primeiro tratará do *valor histórico do Pentateuco.* O segundo, do *valor histórico dos Evangelhos.*

207. — Nota preliminar aos dois artigos. — Queremos saber se os *documentos* que contêm o *facto* da Revelação merecem tanta confiança como outros documentos da história profana, tais como os Anais de Tácito e os comentários de César. Ora, para conhecermos o valor histórico dum documento é necessário: — 1. fazer a crítica do documento: conserva-se na sua forma original e tal como saiu das mãos do seu autor? (2) — 2. investigar o seu autor; — 3. assegurar-nos de que este é digno de fé.

Vamos indagar se estas três condições do valor histórico dum livro, — *integridade, autenticidade, veracidade,* — se encontram nos dois documentos da tríplice Revelação, isto é, no Pentateuco e nos Evangelhos. Como nesta segunda Parte

---

primitiva e preparar o advento do Messias e da religião cristã. Tem: — 1. os *mesmos dogmas* que a religião primitiva, mas põe especialmente em relevo o dogma da unidade de Deus (*monoteísmo*) que as outras nações tinham abandonado; — 2. os *preceitos morais* do Decálogo, que são a promulgação da lei natural, destinando-se por conseguinte a toda a humanidade, se exceptuarmos a santificação do sábado, que era só para os Judeus. A esta série de preceitos ajuntava-se outra só para o povo escolhido, que regulava o culto (cerimónias, objectos sagrados, dias festivos, pessoas consagradas a Deus).

(1) Dizemos que o primeiro método é: — 1. *incompleto.* Uma vez que se limita a provar que Jesus Cristo é *um simples enviado divino,* suprime um dos melhores argumentos em favor do critianismo, a saber, o argumento fundado nas profecias; — 2. *perigoso,* porque este método parece uma concessão à tese racionalista, que rejeita a autenticidade do Pentateuco. É verdade que a divindade do cristianismo pode demonstrar-se independentemente de qualquer outra questão e apoiando-se ùnicamente na credibilidade dos Evangelhos. Mas, aceitando ou parecendo aceitar o ponto de vista racionalista, como é que os apologistas, que seguiram ao princípio este método, poderão depois justificar os dogmas do cristianismo entre os quais se encontra o da origem divina da religião moisaica?

(2) A *integridade* é evidentemente a primeira verdade que devemos demonstrar, visto que, para conhecer o autor, temos de apoiar-nos na crítica interna do documento, a qual não tem autoridade se o documento não for autêntico.

temos mais necessidade dos documentos da Revelação cristã, insistiremos de um modo especial no valor dos Evangelhos.

Art. I. — **Valor histórico do Pentateuco.**

Demonstraremos em três parágrafos: 1.º a *integridade;* 2.º a *autenticidade,* e 3.º a *veracidade* do Pentateuco.

§ 1.º — Integridade do Pentateuco.

208. — 1.º O Pentateuco. — Divisão. — O Pentateuco (do grego «*pente*» cinco e «*teuchos*» livro) tem este nome por constar de cinco livros, a saber: — *a)* o *Génesis* (gr. «*genesis*» origem), que narra a criação e a origem das coisas; — *b)* o *Êxodo* (gr. «*exodos*» saída), que historia a saída dos Israelitas do Egipto; — *c)* o *Levítico,* isto é, a lei dos sacerdotes ou levitas, assim chamado por ser uma espécie de ritual do culto e dos sacrifícios; — *d)* o dos *Números,* assim intitulado por começar pelo recenseamento do povo e dos levitas; — *e)* o *Deuteronómio* ou segunda lei, que é uma recapitulação da lei já dada. O Pentateuco era designado pelos Judeus com o nome de *Tora,* ou a *Lei,* por conter a legislação moisaica.

209. — 2.º **Integridade.** — Antes de utilizar um documento, é necessário, como dissemos, fazer a crítica do texto e assegurar-nos que está conforme com o original do autor. O caso não apresentaria dificuldade, se possuíssemos o autógrafo; mas isto acontece raramente quando se trata de obras da antiguidade. Os originais perderam-se há muito e não podemos conhecê-los senão através de cópias mais ou menos fiéis que deles foram feitas. Temos de distinguir, portanto, duas espécies de integridades: — *a)* a *integridade absoluta,* quando o texto original chegou até nós na forma primitiva, e — *b)* a *integridade substancial,* quando as modificações não atingiram a essência ou a substância da obra.

A integridade do Pentateuco é substancial. É natural que durante tantos séculos se tenham introduzido algumas modificações. A *Comissão bíblica,* no decreto de 27 de Junho de 1906, menciona em particular quatro causas de modificações: — 1. *adições* posteriores à morte de

Moisés, feitas até por um autor inspirado: é evidente que a narração da morte de Moisés, no fim do Deuteronómio, é uma adição; — 2. *glosas* e *explicações* insertas no texto primitivo (1), que tinham por fim explicar as passagens que já se não compreendiam; — 3. termos e expressões caídos em desuso e traduzidos em linguagem mais moderna; — 4. enfim erros dos copistas provenientes da falsa leitura, os quais puderam ter-se enganado, já involuntàriamente transcrevendo uma palavra por outra, já voluntàriamente julgando que era bom corrigir o texto.

Deste modo, como admite a *Comissão bíblica*, o Pentateuco sofreu no decurso dos tempos algumas modificações em pontos acidentais, que não atingiram a substância da obra. Pertence à crítica determinar quais foram essas modificações. A Comissão bíblica reconhece-lhe esse direito, mas com a condição de justificar as suas suposições e de deixar a última palavra à Igreja, a quem compete julgar em última instância, e dizer se os críticos têm ou não razão.

§ 2.° — Autenticidade do Pentateuco.

210. — 1.° Definição. — Um livro é autêntico quando foi escrito pelo autor a que a tradição o atribui. O Pentateuco é, portanto, autêntico se foi escrito por Moisés.

211. — 2.° Autenticidade. — A. Adversários. A origem moisaica do Pentateuco foi posta em dúvida pelos críticos racionalistas. Mas, se bem que todos afirmam que o Pentateuco não é obra de Moisés, não estão de acordo quanto ao autor e ao modo de composição da obra. As hipóteses principais são:

a) A *Hipótese documentária.* Astruc († 1766), e Eichhorn († 1827) pensaram ter descoberto, o primeiro no Génesis sòmente, e o segundo em todo o Pentateuco uma colecção de *documentos.* Os principais são: o documento *elohistico* e o documento *javístico*, assim designados porque Deus num é chamado *Eloim* e no outro *Javé.* Esta opinião esteve em voga, mas sofreu modificações; em nossos dias os racionalistas sustentam geralmente que o Pentateuco é uma fusão de quatro documentos: o *Elohístico* o *Javístico*, o *Deuteronómio* e o *Código Sacerdotal*, redigidos todos em datas diferentes, que vão do séc. IX ao séc. VI antes de Cristo, muito posteriores, por conseguinte, aos factos que referem e que não podem ser atribuídos a Moisés.

b) A *hipótese fragmentária.* É a opinião de Geddes († 1802) e de Vater († 1826), que consideram o Pentateuco como um agregado de muitos fragmentos, bastante mal unidos.

c) A *hipótese complementar.* É a de Ewald († 1875), que admite um *escrito primitivo*, composto pelos sacerdotes no séc. XI ou X,

---

(1) Há duas espécies de adições; a continuação e a interpolação. A *continuação* consiste em retomar a narração onde o autor a deixou e continuá-la. A *interpolação* é a inserção, no meio dum texto, de palavras ou frases que não estavam no manuscrito do autor.

chamado *Elohistico*, ao qual um autor mais recente, que dava a Deus o nome de Javé, ajuntou numerosos *suplementos*.

B. **Provas.** — *A origem moisaica do Pentateuco* funda-se em quatro argumentos tradicionais, mencionados pela Comissão bíblica a 27 de Junho de 1906:

a) no testemunho de numerosas passagens do Antigo Testamento. Em primeiro lugar, diz-se no Pentateuco, que foi escrito por Moisés (*Êxodo* XVII, 14; XXIV, 4; *Deut*, XXIX, XXX). Todos os livros posteriores ao Pentateuco confirmam a mesma origem: o livro de *Josué* faz disso mensão; os *Salmos* e os *Profetas* falam a cada passo da lei de Moisés. Eliminar Moisés e a Legislação moisaica contidos no Pentateuco é tornar ininteligível toda a História Sagrada;

b) na tradição judaica, que atribui o Pentateuco a Moisés: os escritores Josefo e Filão não deixam nenhuma dúvida a este respeito;

c) no testemunho do Novo Testamento. Jesus Cristo e o Novo Testamento falam muitas vezes de Moisés: são unânimes em *considerá-lo como o Autor do Pentateuco* (*Mat.* VIII, 4; XIX, 7, 8; *Marc.* VII, 10; XII, 26; *Luc.* XVI, 29, 31; XXIV, 44; *Act.*, XXI, 21; XXVI, 22; *Rom.*, X, 5);

d) nos critérios internos do próprio Pentateuco.

Objecção. — É verdade que esta quarta prova da *origem moisaica* do Pentateuco é utilizada em sentido contrário pelos racionalistas cujas hipóteses já indicámos. Com efeito, é na crítica interna do livro que se apoiam para sustentar que o Pentateuco é um conjunto de escritos, — *documentos, fragmentos* ou *suplementos*, — de épocas diversas e que não pode ser atribuído a Moisés.

Para demonstrar a sua tese alegam: — 1. as *diferenças de linguagem, de estilo, de ideias* que indicam épocas e autores diferentes; — 2. o *emprego de dois nomes*, Eloim e Javé, para designar Deus; — 3. os *duplicados*, isto é, *os factos contados duas vezes:* há, por exemplo, duas narrações da criação, do dilúvio, do rapto de Sara, da expulsão de Agar; José é vendido aos Ismaelitas e aos Madianitas. Ora isto, segundo eles, é inexplicável na hipótese da unidade de composição e de autor; — 4. as *passagens* que relatam *factos*

ou *instituições* certamente *posteriores a Moisés*, por exemplo, os lugares onde se fala da Transjordânia, que Moisés nunca habitou, da morte de Moisés e das leis relativas ao reino (*Deut.* XVII, 19).

Resposta. — A estas dificuldades dos racionalistas, respondemos em conformidade com as conclusões da *Comissão bíblica:* — 1. Muitas *palavras egípcias*, testemunham que o autor viveu no Egipto.

2. As *diferenças de linguagem e de estilo* explicam-se não só pela diversidade dos assuntos, mas pelo facto de Moisés ter podido servir-se de *secretários*, que, sob a sua direcção e segundo o seu plano, redigissem, separadamente obras em si completas e muitas vezes paralelas.

Além disso, Moisés pôde também ter utilizado, por si mesmo ou pelos seus colaboradores, *fontes* anteriores ou contemporâneas, escritas ou orais, que foram insertas *palavra por palavra*, ou só quanto ao sentido, já resumidas, já desenvolvidas, como alguns episódios da história de Abraão, de Jacob e de José.

Ajuntemos que nada há no *decreto da C. B.* de 27 de Junho de 1906, que nos obrigue a supor que estas obras de Moisés e dos seus amanuenses tivessem sido fundidas numa só, durante a sua vida. Basta afirmar que estes documentos remontam a Moisés, que dependem dele e não sofreram nenhuma alteração substancial.

3. O emprego dos dois termos, *Eloim* e *Javé*, para denominar Deus, não prova de modo algum a existência de duas fontes ou dois autores diferentes. Não têm o mesmo sentido; o primeiro designa Deus enquanto Criador e Providência, o segundo significa o Deus de Israel, que contraiu uma aliança solene com o seu povo de eleição.

4. As *passagens de origem certamente posterior a Moisés* explicam-se por modificações que puderam ter sido introduzidas no decurso dos séculos, sem menoscabo da integridade substancial (n.º 209).

Das quatro provas precedentes se deduz que a *autenticidade moisaica do Pentateuco é incontestável.*

§ 3.º — Veracidade do Pentateuco.

212. — Provada a integridade substancial do Pentateuco e a sua autenticidade, poderemos concluir que o seu autor é *digno de fé?* Ou melhor, o testemunho de Moisés que encontramos no Pentateuco terá para nós autoridade? Um testemunho é digno de fé, quando a testemunha não pôde enganar-se e não quis enganar ([1]). Estará nestas condições o testemunho de Moisés? É evidente que não pôde enganar-se, porque narrava factos de que fora o principal actor. Também não quis enganar; que interesse teria em o fazer? Mas, ainda que o quisesse, ser-lhe-ia impossível, porque escrevia para o seu povo, que também tinha sido testemunha dos acontecimentos.

213. — **Observação.** — Admitido o valor histórico do Pentateuco, deveríamos demonstrar a *origem divina* da *Revelação primitiva,* e sobretudo da *Revelação moisaica,* com a qual a Revelação cristã está intimamente relacionada. Indicaremos sòmente o método que se deve seguir quanto à Revelação moisaica. Devemos discutir dois pontos, como fizemos quando tratámos das falsas religiões: os *títulos do fundador* e o *valor da doutrina:*

A. **O fundador.** — A missão divina do fundador depreende-se dos numerosos prodígios que Deus operou por seu intermédio, cujos pormenores não podemos desenvolver. Mencionemos sòmente as dez pragas do Egipto, a passagem do Mar Vermelho, o maná que alimentou os Israelitas durante 40 anos no deserto, a aparição de Deus no Sinai, etc.

B. **A doutrina.** — Para mostrar a transcendência da religião judaica, bastaria indicar as suas duas características essenciais: o monoteísmo e a ideia messiânica.

a) O *monoteísmo,* isto é, a crença num Deus único e criador e a sua adoração exclusiva são um facto único na

---

(1) Insistiremos mais na questão da veracidade, quando tratarmos dos Evangelhos (n.º 233 e seg.).

história das religiões, que por si só basta para classificar a religião judaica à parte. Nenhuma causa natural pode dar plena explicação deste facto. A raça, ou o clima, a língua ou as circunstâncias são causas insuficientes e inaceitáveis. Não estava porventura o povo judeu rodeado de nações da mesma raça, da mesma língua (Assírios, Árabes, Arameus) e não eram todos politeístas? Mas há mais e melhor: não eram os Judeus tão inclinados à idolatria que muitas vezes se deixaram arrastar ao culto dos ídolos, a ponto de os racionalistas defenderem que a nação judaica começou pelo politeísmo, como todos os outros povos?

Portanto o *monoteísmo hebreu só se pode explicar pela intervenção sobrenatural de Deus.* Se o povo judeu não reconhece outro Deus senão Javé, se desterra dos campos e das cidades qualquer simulacro que faz lembrar os deuses estrangeiros, é porque recebeu o ensino de Moisés, que o instruiu em nome de Deus; ensino que os profetas mais tarde lhe recordam inúmeras vezes para conservá-lo no caminho traçado por Deus e defendê-lo contra a idolatria.

b) O segundo distintivo da religião de Israel é a *esperança messiânica.* Moisés e os profetas não só proclamaram que o monoteísmo era o dogma essencial da sua religião, mas também anunciaram que a *sua religião não era definitiva,* que à sua forma imperfeita e restrita sucederia outra forma religiosa destinada a ser a religião universal e que um Enviado de Deus, um Messias, seria o fundador e o apóstolo dessa futura religião. A esperança messiânica é, pois, a expectação do reino de Deus, que se estenderá por todo o mundo, e dum Rei, dum Ungido, — Cristo ou Messias, — que conquistará todos os povos para o verdadeiro Deus.

Vejamos agora se esta esperança se realizou, se é um facto consumado. Os apologistas cristãos respondem afirmativamente e procuram demonstrar que Jesus Cristo, o fundador do cristianismo, é verdadeiramente o Messias esperado, porque se verificam na sua pessoa todas as condições anunciadas pelos profetas (da tribo de Judá, da família de David...) e porque provou a sua origem divina com as suas obras. Iniciaremos este trabalho depois de fazermos a crítica dos documentos da Revelação cristã.

Art. II. — **Valor histórico dos Evangelhos.**

214. — Os quatro Evangelhos [1] segundo [2] S. Mateus, S. Marcos, S. Lucas e S. João, são os *principais* [3] documentos que contêm o *facto* da Revelação cristã. É, pois, necessário, como fizemos com o Pentateuco, investigar o seu valor histórico. Em três parágrafos provaremos: 1.º a sua *integridade*; 2.º a sua *autenticidade*; 3.º a sua *veracidade*.

§ 1.º — Integridade dos Evangelhos.

215. — *Os textos actuais dos Evangelhos* estão íntegros como quando *saíram das mãos dos seus autores?* Tal é o primeiro problema que vamos resolver. A sua solução apresenta alguma dificuldade porque os originais, escritos certamente em papiro, matéria friável e de pouca duração, há muito que desapareceram.

Além disso, os críticos encontram mais de 150.000 *variantes* nas numerosas cópias que deles se fizeram, o que não nos deve causar admiração, pois era impossível que o texto primitivo tivesse passado por tantas mãos sem ser alterado ao menos nas suas circunstâncias mínimas. Umas vezes

---

(1) A palavra *Evangelho* (do grego «*euaggelion*» boa nova) tem dois significados. Designa: — 1. a *nova por excelência*, a da salvação trazida ao mundo por Jesus Cristo; — 2. os *livros* que contêm esta boa nova. Há sòmente um Evangelho, o de Jesus Cristo, e quatro livros que o contêm.

(2) À primeira vista, a expressão «*segundo*» poderia significar que os Evangelhos actuais possuem ùnicamente a autoridade de S. Mateus... Mas toda a antiguidade considerou esta fórmula como uma designação dos autores (n.º 217).

(3) Dizemos *principais* e não únicos, porque temos outros meios, que nos dão a conhecer a vida e as obras de Cristo. Além dos Evangelhos há também:

a) entre as *fontes cristãs canónicas*, os *Actos dos Apóstolos* e todos os outros escritos do Novo Testamento, principalmente as *Epístolas de S. Paulo*.

b) entre as *fontes cristãs não canónicas*, os Evangelhos *apócrifos*. O termo «apócrifos» (do grego «*apokruphes*» escondido) aplicava-se, quer a obras que se queriam conservar secretas, quer a obras cuja origem não se conhecia ao certo. É empregado aqui na segunda significação e *designa* alguns escritos compostos entre o II e o V século, que pretendem narrar a história evangélica, mas que não foram reconhecidos pela Igreja como inspirados, nem estão no Cânon ou lista oficial dos Livros Sagrados. Os Evangelhos apócrifos principais são o Evangelho de S. Pedro, o de Tomé, o dos Hebreus... e não têm valor documentário. Os pormenores que contêm, sobretudo acerca da infância de Jesus e últimas horas na cruz, são românticos, pueris e inconvenientes.

c) entre as *fontes não cristãs*: — 1. os escritos judeus, tais como as *Antiguidades judaicas* do historiador Josefo, onde se faz alusão à missão de

os copistas esqueceram palavras, trocaram-lhes a ordem, passaram uma linha, ou escreveram um termo por outro; outras vezes, as variantes foram propositadas, chegando até a corrigir frases que julgaram obscuras, ou substituir ideias por outras mais conformes às suas opiniões pessoais e às suas preocupações doutrinais.

O primeiro trabalho da *crítica histórica* foi reconstituir, o mais fielmente possível, os textos originais por meio dos manuscritos [1] encontrados, das versões antigas [2] e das citações dos Santos Padres [3]. Este trabalho tem as suas dificuldades por causa do grande número de variantes. Contudo, como a maior parte delas são de pouca monta e as correcções tendenciosas são *raras* [4] e fàcilmente recognoscíveis, não há motivos para duvidar da integridade substancial do *texto crítico* que actualmente possuímos.

Jesus, e as obras de FILÃO, que nos mostram as ideias que no tempo de Jesus preocupavam as almas acerca da questão religiosa; — 2. os escritos dos historiadores latinos, como são os de PLÍNIO O MOÇO, que, sendo governador da Bitínia, escreveu a Trajano a perguntar que suplícios convinha infligir aos cristãos (*Epístola* 97); de SUETÓNIO (*Vidas de Cláudio e de Nero*), e sobretudo de TÁCITO que narra como Jesus foi crucificado sob o império de Tibério, sendo Pôncio Pilatos governador da Judeia (*Anais*, livro XV).

Ainda que não possuíssemos documento algum escrito, teríamos sempre o *testemunho da tradição*, o grande facto histórico da existência de uma comunidade cristã, cuja origem e desenvolvimento não se explicam sem a vida e a obra de Cristo.

(1) Os manuscritos gregos e latinos, até agora descobertos, são mais de 12.000. Os principais são o *Codex Vaticanus*, do séc. IV que está na biblioteca do Vaticano; o *Codex Sinaiticus*, do IV séc., descoberto no convento do Monte Sinai por TISCHENDORF, que outrora se conservava em S. Petersburgo e Moscovo, em 1933 foi vendido pelos sovietes para a Inglaterra onde hoje se encontra em Londres; o *Codex Alexandrinus*, do séc. V, que se encontra também no Museu britânico de Londres; o *Codex Ephraemi rescriptus*, do séc. V, na Biblioteca nacional de Paris; o *Codex Bezae*, do séc. VI, na Universidade de Cambridge. Devemos também mencionar numerosos *papiros*, com fragmentos dos Evangelhos, alguns dos quais remontam ao séc. II.

(2) Os Evangelhos foram escritos em grego, excepto o de S. Mateus que foi escrito em hebraico. *Versões* são, pois, as traduções que deles se fizeram para outras línguas. A mais célebre das antigas traduções é a *Vulgata*, tradução latina feita por S. JERÓNIMO no fim do séc. IV. Há também as versões siríaca, egípcia, etiópica e arménia.

(3) Os SS. Padres citam muitas vezes as Escrituras, porém as suas citações não são sempre literais e, neste caso, só podem servir para a reconstituição do sentido, mas não da letra.

(4) Só existem umas 200 variantes que se relacionam com o sentido, e destas só 15 tem alguma importância. A raridade das correcções tendenciosas não é difícil de explicar pelos dois motivos seguintes. Em primeiro lugar, os cristãos guardavam cuidadosamente as Escrituras, aprendiam-nas de cor, liam-nas em todas as assembleias, numa palavra, nutriam por elas um respeito e uma veneração semelhantes aos que tinham pela Eucaristia, considerando a alteração dos Livros Sagrados como uma grave profanação. Em segundo lugar, os adversários dos cristãos — judeus, herejes, infiéis — fixavam constantemente a sua atenção nas Escrituras, procurando descobrir nelas os pontos fracos e surpreender os cristãos em flagrante delito de falsificação.

216. — Eis os principais *lugares cuja autenticidade é posta em dúvida.* — *a) S. Mateus.* A questão da autenticidade do primeiro Evangelho é mais complexa que a dos outros; porque tendo sido provàvelmente escrito em aramaico, o dialecto corrente dos Judeus da Palestina, foi depois traduzido para grego. Será fiel, com respeito ao texto primitivo, a tradução grega que possuímos? A esta questão a Comissão bíblica respondeu, no decreto de Junho de 1911, que o texto grego é substancialmente idêntico ao Evangelho escrito pelo Apóstolo na língua do seu país.

b) S. Marcos. — Só a autenticidade do final (XVI, 9-20) foi rejeitada por alguns críticos, sob o pretexto de faltar em muitos manuscritos antigos e de diferir do estilo de S. Marcos. A Comissão bíblica (26 de Junho de 1912) declarou que era necessário considerar S. Marcos como autor dos últimos doze versículos.

c) S. Lucas. — Só se discutem alguns pontos secundários e especialmente os versículos 43 e 44 do capítulo XXII. A Comissão bíblica decretou (26 de Junho 1912) que não se devia pôr em dúvida a canonicidade das narrações em que S. Lucas fala da infância de Cristo, da aparição do Anjo que reconfortou Jesus e do suor de sangue.

d) S. João. — As dificuldades a propósito do quarto Evangelho limitam-se a três passagens: à narração do anjo da piscina probática (V, 3, 4), ao episódio da mulher adúltera (VII, 53; VIII, 11) e ao apêndice (XXI). Mas não insistamos. As passagens que acabamos de mencionar, — as únicas cuja autenticidade é sèriamente contestada, — interessam pouco à apologética e não são necessárias para a demonstração da divindade do cristianismo. A sua interpolação é, pois, para nós uma questão secundária.

§ 2.º — Autenticidade dos Evangelhos.

217. — Reconstituídos os Evangelhos no texto primitivo, é necessário indagar quais os *autores* e qual a *data da composição.* Um documento só tem valor quando o autor pode conhecer os factos que refere e quis narrá-los fielmente. Os Evangelhos foram porventura escritos por S. Mateus, S. Marcos, S. Lucas e S. João, como sustenta o apologista cristão,

em conformidade com a doutrina da Igreja? Não é pelos Evangelhos que podemos sabê-lo, porque não era costume dos antigos e especialmente dos Orientais porem o seu nome na portada das suas obras; ademais, há muito que os originais desapareceram.

A autenticidade dos Evangelhos só se pode demonstrar por duas espécies de argumentos: — *a) argumentos extrínsecos*, fundados no testemunho da história, e — *b) argumentos intrínsecos* baseados na crítica interna, isto é, no exame do livro em si, do estilo, do método e das ideias sobretudo, porque as ideias duma época não podem ser fielmente reproduzidas senão por um contemporâneo. Apoiados nestes dois argumentos, vamos provar a autenticidade de cada Evangelho.

1.° Autenticidade do Evangelho de S. Mateus. — A. Argumento extrínseco. — Nos fins do século II, a tradição em todas as Igrejas cristãs admite comummente que o apóstolo S. Mateus é o autor do primeiro Evangelho. Assim o afirmam CLEMENTE DE ALEXANDRIA, TERTULIANO e S. IRENEU. Este último dizia cerca do ano 185: «Mateus publicou por escrito na sua língua o Evangelho para os Hebreus, enquanto Pedro e Paulo evangelizavam Roma e fundavam a Igreja».

Já nos meados do século II, PAPIAS, bispo de Hierápolis na Frígia e amigo de S. Policarpo, que foi discípulo de S. João, falava do Evangelho hebreu composto por S. Mateus: «Mateus, dizia ele, escreveu as *Logias* em língua hebraica e cada um traduziu-as como pôde». Os críticos mais eminentes pensam que o termo *Logia* não deve restringir-se aos discursos do Senhor, mas que deve aplicar-se às narrações e designar, por conseguinte, o nosso Evangelho actual.

Como se vê pelos testemunhos que precedem, os escritores eclesiásticos dos primeiros séculos atribuem unânimemente a composição do primeiro Evangelho a S. Mateus. Esta unanimidade seria inexplicável se o facto não fosse verdadeiro; porque, se tivessem querido autorizar uma obra anónima, atribuindo-a a uma personagem célebre, teriam escolhido uma pessoa de maior renome, por exemplo S. Pedro, e não S. Mateus que chegou já tarde ao apostolado e tinha desempenhado no colégio apostólico um papel secundário.

B. **Argumento intrínseco.** — O testemunho da tradição é confirmado pela *crítica interna* do livro. De facto, esta demonstra que o autor era ao mesmo tempo *judeu palestino, publicano,* e que *escrevia para os Judeus convertidos:* três características que convêm perfeitamente a S. Mateus.

a) O autor do primeiro Evangelho era *judeu palestino,* como o provam os hebraísmos que abundam na sua obra. Vê-se que está ao corrente de todos os costumes judaicos e conhece a lei de Moisés e os profetas melhor que qualquer outro. Além disso, descreve a Palestina com fidelidade exímia; sabe a topografia dos lugares, — Cafarnaum é designada como cidade marítima, situada nos confins de Zabulon e de Néftali, — fala dos lírios dos campos, das tempestades violentas que se levantam no lago de Genezaré, etc.. O autor era, pois, da Palestina ou recolheu informações de um palestino.

b) O autor era *publicano,* como se vê da competência que mostra em matéria de impostos. É o único dos Evangelistas que apresenta S. Mateus como publicano em Cafarnaum e que, na enumeração dos Apóstolos, dá a preferência a S. Tomé, ao contrário de S. Marcos e S. Lucas. É de supor que por humildade cedeu o primeiro lugar ao seu companheiro.

c) O autor escrevia *para Judeus convertidos,* como o demonstra o emprego de muitas locuções de origem aramaica, tais como rabbi, raca, mammona, gehenna, córbona, não pensando que precisavam de explicação alguma. Porém, o que indica com maior clareza que se dirigia aos Judeus é o fim que tem em vista na sua obra. A cada passo se nota que deseja provar que Jesus é o Messias. Para isso, descreve logo no começo do seu Evangelho a árvore genealógica, donde consta que Jesus Cristo era filho de David e de Abraão; depois frequentemente recorda que em Jesus se cumpriram as profecias antigas. Este fim e método não teriam razão de ser se se tratasse de leitores que não fossem Judeus.

Podemos pois *concluir* que a autenticidade do primeiro Evangelho está sòlidamente comprovada com argumentos externos e internos de grande valor.

Data e lugar de composição. — A maioria dos críticos católicos são de parecer que a data de composição do primeiro Evangelho deve fixar-se entre os anos 36 e 70, e que

foi escrito na Palestina, e talvez em Jerusalém. Seja como for, não é possível que a data ultrapasse o ano 70, como pensam geralmente os racionalistas e, muito menos ainda, que avance até 130, segundo o sistema da escola de Tubinga (BAUR).

218. — **Autenticidade do Evangelho de S. Marcos.** — A. **Argumento extrínseco.** — A partir do século II, possuímos numerosos testemunhos que atribuem o segundo Evangelho a S. Marcos, discípulo de S. Pedro em Roma. Os principais são os de TERTULIANO, de CLEMENTE DE ALEXANDRIA, de S. IRENEU, do *Cânon de Muratori* ([1]), de S. JUSTINO e de PAPIAS. Refere este último cerca do ano 150, que «Marcos, o intérprete de Pedro, escreveu com exactidão, posto que não por ordem cronológica, tudo aquilo de que se lembrava, acerca dos discursos e factos de Jesus; porque ele não tinha visto nem convivido com o Senhor, mas acompanhara Pedro que ensinava segundo as necessidades dos ouvintes... Deste modo, Marcos não cometeu erro nenhum quando descreveu alguns factos como se lembrava. A sua única preocupação era não omitir coisa alguma do que tinha ouvido e nada alterar».

Este testemunho da tradição é de grande importância, porque é incontestável que, pelo facto de o segundo Evangelho conter as memórias de S. Pedro, não deixariam de lho atribuir se tivesse havido dúvidas acerca do seu verdadeiro autor.

B. **Argumento intrínseco.** — Do exame do segundo Evangelho deduz-se que o autor era judeu, discípulo de S. Pedro e que o escreveu para os Romanos:

a) Era judeu, como o testemunham numerosos hebraísmos que nele se encontram e as citações siro-caldaicas ou aramaicas, tais como «Ephpheta» (abre-te) VII, 34; «Eloi, Eloi, lamma sabachtani» (Meu Deus, meu Deus, porque me

---

(1) O *Cânon de Muratori*, assim chamado do nome do sábio italiano que o descobriu e publicou em 1740, é um documento em que estão enumeradas as Escrituras do N. T. como se liam na Igreja romana entre o ano 170 e 200. Os quatro Evangelhos são ali mencionados como fazendo parte da colecção bíblica.

abandonaste?) XV, 34. O modo como descreve os hábitos, os costumes e a geografia da Palestina indicam claramente que era natural dessa região e que estava em Jerusalém quando morreu Jesus, porque o rapaz, de que se fala na cena da prisão no Getsémani e que seguia Jesus, «tendo apenas sobre o corpo um lençol», é provável que seja ele mesmo.

b) Era discípulo de S. Pedro, como se deduz do lugar preponderante que S. Pedro ocupa neste Evangelho: todos os factos e atitudes do Príncipe dos Apóstolos são referidos com a máxima precisão. O autor é até mais minucioso quando fala dos defeitos, fraquezas e pecados do Chefe da Igreja do que quando descreve os factos mais gloriosos da sua vida: o que só se explica no caso de o segundo Evangelho ser a reprodução da pregação de S. Pedro.

c) O segundo Evangelho foi *escrito para os Romanos.* Os múltiplos pormenores que apresenta aos seus leitores sobre a língua e costumes judaicos, o cuidado que tem de traduzir os termos aramaicos que cita, as expressões latinas e maneiras de dizer que abundam na língua grega do original são sinais evidentes de que o autor escrevia para os Romanos.

Ora todas estas qualidades condizem perfeitamente com S. Marcos, discípulo de S. Pedro, cuja mãe, chamada Maria, possuía em Jerusalém uma casa onde o Príncipe dos Apóstolos se recolheu ao sair da prisão de Herodes (*Actos,* XII, 12).

Data e lugar de composição. — Segundo os críticos católicos, o segundo Evangelho foi escrito, o mais tardar, entre os anos 67 e 70, e muito provàvelmente em Roma, pois que a obra era destinada aos Romanos.

219. — 3.º Autenticidade do Evangelho de S. Lucas. — A. **Argumento extrínseco.** — Desde o fim do século II, a *tradição* afirma comummente que o terceiro Evangelho é da autoria de S. Lucas, discípulo e companheiro de S. Paulo, «o médico caríssimo» como lhe chama o Apóstolo dos Gentios na sua *Epístola aos Colossenses* (IV, 14). Entre os principais testemunhos é necessário mencionar os de CLEMENTE DE ALEXANDRIA, de S. IRENEU, de TERTULIANO e do *Cânon de Muratori.* Ora, S. Lucas era, na comunidade cristã, um personagem de pouca celebridade para dar o seu

nome a uma obra que representasse em parte a pregação de S. Paulo.

B. **Argumento intrínseco.** — A análise interna do livro confirma o testemunho da tradição. Mostra que o autor era médico, grego de origem, espírito culto e discípulo de S. Paulo.

a) Era médico, como o prova a precisão com que descreve as doenças.

b) Era grego de origem e espírito culto. O estilo mais puro e elegante que o dos primeiros Evangelhos, a maior riqueza de vocabulário e a arte de composição mais esmerada, são indícios certos de que o grego era a língua materna do autor.

c) Discípulo de S. Paulo. Há, entre o terceiro Evangelho e os escritos de S. Paulo, afinidades notáveis quanto à substância e quanto à *forma.* A narração da Ceia no terceiro Evangelho (XXII, 17, 20) é quase idêntica à da primeira Epístola aos Coríntios (XI, 23, 25). O terceiro Evangelho põe mais em relevo que os outros as teses preferidas de S. Paulo: a necessidade da fé, a gratuidade da justificação e o carácter universal do cristianismo. No que diz respeito à forma encontram-se pelo menos 175 palavras peculiares e próprias dos dois escritores.

Data e lugar de composição. — A opinião da maior parte dos católicos e até dos protestantes é que o terceiro Evangelho foi composto antes do ano 70. Variam apenas as opiniões a respeito do lugar da composição.

220. — 4.º **Autenticidade do Evangelho de S. João.** — A autenticidade do quarto Evangelho é negada por alguns *críticos protestantes* e *racionalistas* (Baur, Strauss, J. Réville, Loisy). Muitos *críticos liberais,* entre os quais Renan, Harnack, Julicher, reconhecem-lhe autenticidade parcial: o quarto Evangelho contém um substrato tradicional, mais ou menos importante, cujo autor foi o Apóstolo S. João.

A autenticidade do Evangelho de S. João, admitida por todos os críticos católicos, funda-se nos mesmos argumentos que a dos três primeiros Evangelhos.

A. **Argumento extrínseco.** — No fim do séc. II, são já numerosos os testemunhos que atribuem o quarto Evangelho ao apóstolo S. João. Afora os de Tertuliano, do *Cânon de Muratori*, de Teófilo de Antioquia, os dois testemunhos mais importantes são:

1. *O de S. Ireneu*, bispo de Lião, discípulo de S. Policarpo, e este discípulo de S. João. Cerca do ano 185 escrevia: «João, discípulo do Senhor, que repoisou sobre o seu peito, escreveu também o seu Evangelho, quando vivia em Éfeso na Ásia».

2. *O de Clemente de Alexandria.* Alguns anos depois de S. Ireneu, escrevia que, «segundo a tradição dos Antigos, João, o último dos Evangelistas, escreveu o Evangelho espiritual, sob a inspiração do Espírito Santo e a pedido dos seus discípulos».

3. A tradição cristã é corroborada pelos testemunhos da *tradição heterodoxa.* Celso, os *judaizantes* e os gnósticos Basílides e Valentim dizem explìcitamente que o último Evangelho foi escrito por S. João.

O quarto Evangelho estava já espalhado em todo o mundo cristão, em meados do século II, o que é indício de remontar ao século I. Ademais, testemunhas ortodoxas e heterodoxas autorizadas atribuem-no ao apóstolo S. João. Não é pois provável que tenham confundido o Apóstolo S. João com João o Ancião de que fala Papias; tanto mais que é verosímil que os dois nomes designem a mesma pessoa.

B. **Argumento intrínseco.** — Do exame intrínseco do livro se colige que o autor do quarto Evangelho era judeu de origem, apóstolo e «o apóstolo a quem Jesus amava».

a) Era *judeu de origem.* Os frequentes hebraísmos do texto grego do livro, os termos aramaicos que cita e que muito correctamente interpreta aos seus leitores, os costumes judaicos que descreve fielmente, os pormenores topográficos que dá da Palestina e de Jerusalém, tudo isto prova claramente que se trata de um autor familiarizado com as ideias, língua e tradições religiosas dos Judeus.

b) O *autor é apóstolo.* As narrações dos factos são tão vivas, tão precisas e tão íntimas que supõem uma testemunha ocular, que narra o que presenciou.

c) O autor era o «*apóstolo a quem Jesus amava*». Se dermos crédito ao último capítulo, cuja autenticidade não parece duvidosa, o quarto Evangelho tem por autor «o discípulo a quem Jesus amava» (XXI, 20, 24). Ora, dos três apóstolos: Pedro, Tiago o Maior e João, que viviam em mais intimidade com o divino Mestre, os dois primeiros devem ser postos de parte, porque tinham morrido muito antes da composição do livro. É necessário também advertir que o apóstolo S. João e os membros da sua família nunca são nomeados explìcitamente no quarto Evangelho, ao passo que os outros apóstolos são mencionados frequentemente. Este silêncio é muito natural na hipótese em que o autor do livro calasse o próprio nome por modéstia.

Data e lugar de composição. — O quarto Evangelho foi composto em *Éfeso*, pelos fins do I século, entre os anos 80 e 100, ao menos segundo a opinião dos críticos católicos [1].

§ 3.º — Veracidade dos Evangelhos.

221. — Os Evangelhos chegaram até nós na sua *integridade substancial*, e os seus *autores* são dois apóstolos: S. Mateus e S. João; e dois discípulos dos apóstolos: S. Marcos e S. Lucas. A terceira questão que vamos estudar é a do *valor histórico* destes documentos.

Duas condições são necessárias para que o historiador seja digno de fé: 1.º que esteja *bem informado*, e 2.º que seja *sincero* (n.º 166 e 169). Vejamos se estas condições se realizam nos três primeiros Evangelhos (os Sinópticos) e no Evangelho de S. João.

222. — I. **Valor histórico dos Sinópticos.** — A palavra «*Sinópticos*», que se aplica aos três primeiros Evangelhos, vem da disposição em 3 colunas que costumam dar aos textos destes três livros sagrados. Se houver o cuidado de fazer corresponder as partes comuns, obtém-se uma *Sinopse* (gr. «*sunopsis*» vista simultânea), isto é, uma vista de conjunto, concordante em muitos pontos do conteúdo evangélico.

---

(1) Os críticos racionalistas colocam a data da composição do quarto Evangelho muito mais tarde: entre 160-170 (Baur), cerca de 125 (Renan), entre 80-110 (Harnack), entre 100-125 (Loisy).

A historicidade dos Sinópticos será demonstrada, se provarmos: 1.º que os três primeiros Evangelistas conheciam o que narraram, e 2.º se não quiserem enganar-nos.

223. — 1.º **Os três primeiros Evangelistas estavam bem informados.** — Para determinar este primeiro ponto devemos fazer um trabalho preliminar: estudar os documentos, para saber como foram compostos. Serão porventura narrativas de testemunhas oculares e auriculares, que se limitaram a referir com exactidão o que viram e ouviram? Ou foram escritas por historiadores, que recorreram a outras fontes e utilizaram outros documentos? No segundo caso, qual é o valor dessas fontes? Levantamos esta questão, porque os três primeiros Evangelhos apresentam notáveis *semelhanças* entre si, e diferem inteiramente do quarto Evangelho.
Como explicar as suas afinidades? Problema delicado, cujas soluções até hoje apresentadas não passam de hipóteses mais ou menos aceitáveis.

224. — A. **O problema sinóptico.** — Se compararmos entre si os três primeiros Evangelhos, deparam-se-nos muitas passagens idênticas, e outras absolutamente divergentes.

a) Semelhanças. — 1. *O mesmo plano geral.* Ao passo que o quarto Evangelho narra apenas o ministério de Jesus na Judeia, antes da última semana da sua vida mortal, os três primeiros adoptam uma divisão quadripartida e enquadram os acontecimentos da vida pública de Nosso Senhor nestes quatro factos: o baptismo de Jesus, o seu ministério em Galileia, a viagem a Jerusalém e a última semana na Cidade Santa (paixão, morte e ressurreição). — 2. *Narrações dos mesmos factos.* Os três primeiros Evangelhos contam quase sempre os mesmos milagres e, o que é mais, no mesmo estilo e com as mesmas expressões. S. Mateus e S. Lucas referem também os mesmos discursos, que são introduzidos pelos mesmos processos e terminam com as mesmas conclusões.

b) Divergências. — Ao lado destas semelhanças, há divergências curiosas. Em S. Mateus e em S. Lucas encontram-se as narrações da infância de Jesus, diferentes uma da outra, ao passo que S. Marcos nada nos diz acerca desse

assunto. Além disso, a parte *narrativa* é mais desenvolvida em S. Marcos, e menos abundante em discursos. Cada um dos evangelistas tem partes especiais que não vêm nos outros Evangelhos.

225. — B. **Soluções propostas.** — As três principais soluções propostas para resolver o problema sinóptico são as hipóteses da dependência mútua, da tradição oral e dos documentos.

1. *Hipótese da dependência mútua.* Segundo os partidários deste sistema, os Evangelistas de data posterior aproveitaram o trabalho dos anteriores. Mas quem é que escreveu primeiro? Neste ponto os críticos estão em desacordo. A hipótese mais geralmente seguida supõe que S. Marcos, que é o mais breve, é anterior a S. Lucas e a S. Mateus *(versão grega)*, e que lhes serviu de fonte.

2. *Hipótese da tradição oral.* Segundo este sistema (Meignan, Cornely, Fillion, Fouard, Le Camus, Levesque...), os Evangelhos não têm outra fonte, ou pelo menos, têm por fonte principal a *tradição oral;* são, por assim dizer, a reprodução da catequese ou pregação primitiva. Os Apóstolos e os missionários da nova religião, para dar unidade ao ensino, fizeram uma selecção dos actos e das palavras do Senhor. Esta é a razão, dizem eles, porque encontramos nos três Evangelhos a *mesma base* ou *substrato.* Acresce a isto que os Apóstolos, homens simples e sem cultura, não se preocupavam com variar a forma sob a qual apresentavam este fundamento idêntico: a matéria da catequese, à força de se repetir, acabou por adquirir uma *forma* única e exteriotipar-se.

Estando a tradição oral condenada, não digo já, a perder-se, mas ao menos a alterar-se pouco a pouco com o desaparecimento das testemunhas da vida de Cristo, os cristãos quiseram fixá-la em escritos autorizados: daí a origem dos Sinópticos. Deste modo, as *semelhanças* têm a sua explicação no fundamento único que era o objecto principal da catequese primitiva.

As *divergências* não são também difíceis de explicar, porque a catequese devia adaptar-se aos diferentes meios a que se dirigiam os primeiros pregadores da fé. O ponto de vista dos judeus não era o mesmo que o dos Gregos ou dos

Romanos. Diante dos primeiros dizia-se que Jesus era o verdadeiro Messias anunciado pelos profetas e que tinha fundado o reino esperado. Em Roma ou nas cidades gregas, onde o argumento profético não tinha importância, os Apóstolos apresentavam Jesus como um enviado divino a quem Deus tinha comunicado todos os seus poderes.

3. *Hipótese dos documentos.* Segundo esta hipótese, as relações dos Sinópticos entre si provêm do emprego de documentos escritos. Uns (EICHHORN...) supõem um só documento primitivo mais ou menos retocado; outros (SCHLEIERMACHER, RENAN, SCHMIEDEL, LOISY) admitem vários documentos aramaicos e gregos que os autores sagrados aproveitaram e adaptaram na suas composições; outros finalmente (WEISS, WENDT, STAPPER, A. RÉVILLE...) distinguem nos Evangelhos duas fontes principais: um Proto-Marcos em grego, ou colecção dos principais actos e discursos do Senhor e um Proto-Mateus em hebraico ou conjunto de discursos. Uma hipótese mais recente (BATIFFOL, ERMONI, LAGRANGE, GIGOT, CAMERLYNCK) supõe em lugar dum Proto-Marcos, o Marcos actual que foi utilizado pelos outros dois Sinópticos, os quais ter-se-iam também aproveitado dos discursos *(Logia)* do Proto-Mateus e de outras fontes particulares, como diz S. Lucas (I, 1).

Crítica destas três hipóteses. — A 1.ª hipótese da *dependência comum* não explica as divergências que existem entre os três documentos. S. Marcos só pôde servir de fonte para os factos. Por outra parte, na suposição de S. Lucas ter utilizado S. Mateus, como se explica que as suas narrações acerca da infância de Jesus não concordem entre si e que faltem em S. Lucas discursos e parábolas de S. Mateus, quando ambos dão tanta importância ao ensino de Jesus Cristo?

A 2.ª hipótese da *tradição oral* dá razão das semelhanças gerais que há quanto à substância: pois é bastante verosímil que a catequese primitiva tenha tido o mesmo objecto, — factos, milagres, discursos, — mas não explica: — *a)* porque é que os mesmos factos estão agrupados na mesma ordem e unidos por ligações artificiais idênticas, e — *b)* como é que os autores sagrados estão de acordo nos permenores secundários, e diferem nos pontos mais importantes, tais como a fórmula da oração dominical e a narração da institui-

ção Eucarística. Estas particularidades supõem certamente dependência a respeito de documentos escritos.

A 3.ª hipótese dum *documento primitivo único* é inadmissível, porque neste caso não se compreende que S. Marcos tenha eliminado os discursos. A hipótese de *muitos documentos* explica as divergências, mas não o acordo dos escritores sagrados no seu plano geral, na escolha dos materiais e na ordem em que foram dispostos. Foi por esse motivo que a hipótese das duas fontes foi rejeitada pela Comissão bíblica a 26 de Junho de 1912.

Conclusões. — 1. Nenhuma das três hipóteses acima expostas é satisfatória. Não se pode, portanto, resolver o problema sinóptico por nenhuma delas com exclusão das outras. A explicação mais verosímil é a combinação das três hipóteses, aproveitando o que há de bom em cada uma.

Em primeiro lugar devemos conceder que a *tradição oral* teve grande influência. É de supor também que os Evangelistas se aproveitaram das suas lembranças pessoais e de fontes particulares a cada um. Enfim, não há dificuldade em admitir, para explicar o plano geral, que os Sinópticos se tenham servido de um ou dois documentos primitivos: um, contendo uma relação dos actos do Senhor, e o outro, uma colecção dos seus discursos.

2. Qualquer que seja o *modo de composição* dos Sinópticos, podemos concluir — e é isto o que nos interessa — que os autores dos três primeiros Evangelhos estavam *bem informados*, porque escreveram o que eles mesmos presenciaram, ou o que muitos outros tinham visto e ouvido e era por toda a parte anunciado nas pregações de cada dia, sem temor das contraditas dos adversários.

226. — 2.º Os três primeiros Evangelistas eram sinceros. — Os Sinópticos não só *estavam ao facto* do que narravam, mas *eram sinceros*, como claramente se deduz:

a) da *crítica interna dos Evangelhos*. As suas narrativas dão-nos a impressão de que se trata de pessoas que referem os factos como se passaram e dizem as coisas como são em si: pintam-nos um retrato pouco lisonjeiro de si mesmos; não hesitam em confessar a sua baixa condição;

afirmam que eram pouco inteligentes; descrevem a sua cobardia durante a paixão do divino Mestre; manifestam o seu desânimo depois da morte de Jesus e falam da sua incredulidade.

b) da *falta de interesse que tinham em mentir.* Os homens em geral não mentem, se a mentira não lhes traz alguma vantagem. Mas é muito mais difícil faltar propositadamente à verdade, quando a mentira lhes põe a vida em perigo. Há certamente homens que afrontam a morte por fanatismo e para defender uma ideia falsa; mas, ainda nesse caso, devem estar persuadidos que essa ideia é verdadeira; porque ninguém, que está em seu juízo, mente para sustentar o que julga falso e lhe pede sacrifícios. E, ainda que não podemos absolutamente concluir com PASCAL, que devemos acreditar nas «histórias, cujas testemunhas se deixam decapitar» [1], pelo menos é forçoso dizer que não é lícito duvidar da *sinceridade* de semelhantes testemunhas.

Mas, para quê insistir na veracidade dos Evangelistas, se na nossa época já não é posta em dúvida pelos críticos sinceros? «Houve tempo, diz HARNACK, em que os homens se julgavam obrigados a considerar a literatura cristã primitiva, sem exceptuar o Novo Testamento, como um tecido de mentiras e de fraudes. Esse tempo já acabou». Sim, o tempo, em que os adversários do cristianismo acusavam os Evangelistas de impostura e de fraude, já passou de facto, mas os adversários só mudaram de táctica e de terreno, como vamos ver.

227. — Objecção. — Teoria da idealização. — Os racionalistas modernos admitem a sinceridade dos Evangelistas, mas sustentam que se podem distinguir nas narrações evangélicas dois elementos: *o natural e o sobrenatural.* Partindo do princípio «a priori», que o milagre não existe nem é possível, não reconhecem valor histórico senão ao elemento natural. Como se poderá explicar então a presença do elemento sobrenatural nos Evangelhos?

Um sistema antigo, — *escola naturalista* de Paulus, —

---

(1) Segundo a ed. Havet, p. 387, o texto de Pascal é o seguinte: «Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger».

pretendia que os milagres eram factos ordinários, que tinham revestido carácter sobrenatural ao passar pela imaginação dos Orientais e que a crítica podia reduzi-los às suas justas proporções e explicá-los pelas leis da natureza.

Outro sistema, — o único de que nos vamos ocupar, — julga eliminar o elemento sobrenatural atibuindo-o ao longo trabalho de *idealização progressiva,* realizado em torno da vida e da pessoa de Cristo. Os Evangelhos não são livros meramente históricos, mas «sobretudo livros de edificação», onde o crítico deve discernir «o que é recordação primitiva do que é apreciação de fé e desenvolvimento da crença cristã» ([1]). As narrações das curas milagrosas operadas por Cristo não são de modo algum documentos autênticos do que aconteceu nesta ou naquela ocasião. Foram deslocados, corrigidos e amplificados à mercê do gosto dos Evangelistas, do interesse da edificação e das necessidades da apologética» ([2]).

Por outras palavras, os milagres são *mitos* ou *lendas* insertos na história real do Salvador. E quanto tempo levaram estas lendas a formar-se? Um século apenas, afirma a *escola mítica de Strauss.* Menos ainda, segundo uma escola nova (Brandt, Schmiedel, Loisy), que opina que o trabalho de idealização pôde realizar-se em menos de meio século ([3]).

Refutação. — 1. O princípio em que se funda o sistema da idealização, isto é, *a negação do sobrenatural,* é um *preconceito racionalista* impossível de provar.

2. O *sistema* em si, aplicado aos Sinópticos, está em *contradição com os factos.* Em primeiro lugar, não está de acordo com a *data de composição dos Evangelhos,* porque a redacção destes fez-se pouco depois de se terem dado os acontecimentos. Ora, a idealização ou a lenda precisam dum longo espaço de tempo para se formar: foi esse o motivo que levou o racionalista alemão *Strauss* a fixar a data de composição dos Evangelhos cerca do ano 150. Quando a crítica

---

(1) Loisy, *Les Évangiles sinoptiques.*
(2) Loisy, *ib.*
(3) Segundo Loisy, a redacção definitiva do Evangelho de S. Marcos pode fixar-se aproximadamente cerca do ano 75; a do primeiro e do terceiro pelo ano 100, pouco mais ou menos.

imparcial teve de reconhecer que os Sinópticos foram compostos antes do fim do século I foi necessário retocar um pouco a teoria da idealização.

Defendeu-se então que o trabalho de idealização pode operar-se muito mais ràpidamente; em seguida, atribuiu-se à *fé* o que antes se concedia à *lenda* e nasceu a famosa distinção entre o *Cristo da fé* e o *Cristo da história*. Mas como é que a fé poderia estar em contradição tão flagrante com os factos da história, quando estes eram ainda tão recentes que todos podiam comprovar a sua verdade histórica?

3. Seria fácil demonstrar que os Evangelistas se limitam *sobretudo* a narrar fielmente os factos e os ditos do divino Mestre e só incidentalmente descrevem a fé cristã do seu tempo. Sob este aspecto estão muito mais atrasados que S. Paulo, cujas epístolas são anteriores aos Evangelhos. De facto, não afirma já S. Paulo claramente a divindade de Cristo e o valor satisfatório da sua morte, ao passo que nos Sinópticos estes dois dogmas são apenas *insinuados*, a ponto de os racionalistas sustentarem que nos três primeiros Evangelhos são absolutamente ignorados?

A *teoria da idealização* carece, portanto, de fundamento, e a conclusão que se deduz do exame dos Sinópticos, é que as suas *narrações* são independentes da fé nova da Igreja e não foram escritos sob a influência das ideias do ambiente, mas são *inteiramente históricos*.

228. — II. **Valor histórico do IV Evangelho. — A. Adversários.** — A maior parte dos críticos racionalistas negaram ao quarto Evangelho todo o valor histórico, ou não lhe concederam senão uma historicidade relativa. — *a)* Uns (STRAUSS) pretenderam que o autor do quarto Evangelho tinha pintado um Cristo histórico segundo o ideal que dele formara. — *b)* Outros, como RENAN e alguns críticos independentes da nossa época (HARNACK), reconhecem nesta obra um fundo de tradição histórica, mas consideram os *discursos* como *ficções*. — *c)* Outros, finalmente, como RÉVILLE, LOISY [1] GUI-

[1] Segundo LOISY *(Autour d'un petit livre)*, o quarto Evangelho não é o eco directo da pregação de Cristo. É um livro de teologia mística, onde se ouve a voz da consciência cristã, não o Cristo da história.

GNEBERT, pensam que o quarto Evangelho, — na sua parte narrativa e nos discursos, — é uma *composição artificial* destinada a expor, sob o véu da *alegoria,* as ideias próprias do autor.

B. **Provas da historicidade.** — O quarto Evangelho não é composição artificial: é fácil de mostrar a historicidade dos factos e dos discursos que nele se contêm.

a) Os factos são históricos. — Os factos miraculosos referidos por S. João não são simples alegorias, mas realidades históricas como se prova:

1. pelo *fim da obra.* O próprio autor declara, no final da sua obra (XX, 31), que o seu fim é levar os leitores a crer «que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, para que acreditando tenham a vida eterna em seu nome». A não ser que o tenhamos por um impostor, — o que nem os próprios racionalistas admitem, — é necessário admitir que S. João se propôs demonstrar a sua tese, apoiando-se, não em narrações alegóricas, mas em factos tirados da história de Jesus. Desta história escolhe só alguns mais típicos e mais apropriados para o seu intento e omite outros, bem como as palavras do Senhor que não julga necessárias, sobretudo o que já tinha sido narrado pelos Sinópticos, como era natural. Mas não podemos de modo algum duvidar que seja *testemunha* fidedigna, que narra «o que viu com os seus olhos, o que ouviu com os seus ouvidos, o que as suas mãos tocaram do Verbo de vida» (I *João,* I, 1, 3).

2. *pelo exame interno do livro.* É uma falsidade afirmar que o Evangelho de S. João não é histórico por não ter a mesma natureza íntima que os Sinópticos, porque nem estes nem S. João tiveram a pretensão de ser completos. Ademais, se S. João teve em vista completar os anteriores, essas divergências estão perfeitamente explicadas.

Mas nem tudo são divergências, porque os Sinópticos e o quarto Evangelho possuem *partes comuns.* Se os compararmos entre si, afora algumas variantes de pouca importância, veremos que os factos são relatados duma parte e doutra com a mesma exactidão; tais são, por exemplo, as descrições da multiplicação dos pães, do caminhar de Jesus sobre as águas, da entrada triunfal em Jerusalém e da paixão. Ora,

se estas narrações são históricas nos Sinópticos, porque o não hão-de ser no quarto Evangelho?

Quanto às narrativas *próprias* deste último, podemos notar ainda que os acontecimentos são narrados com muitos pormenores, que seriam supérfluos na hipótese das narrações simbólicas. O quarto Evangelho nota as circunstâncias de pessoa, de tempo e de lugar com mais cuidado ainda que o mesmo S. Lucas: nota, por exemplo, que Nicodemos veio ter com Jesus *de noite* (III, 2), que o encontro de Jesus com a Samaritana teve lugar à sexta hora (IV, 7), que a piscina probática, em Jerusalém, estava junto da porta das Ovelhas (V, 2).

Descreve não menos minuciosamente os costumes e as tradições dos Judeus, as suas festas, as divisões intestinas entre Judeus e Samaritanos, entre Fariseus e Saduceus; o estado político da Palestina; os pormenores topográficos relativos à Galileia, ao lago de Genezaré e a Jerusalém. Tudo isto prova que se trata de um historiador exacto, que descreve os factos como se passaram, e não dum místico que inventa histórias adaptadas à tese que tem em vista.

b) Os discursos são históricos. — Se os factos narrados no quarto Evangelho são históricos, não se vê razão porque o não sejam também os *discursos*.

Notam alguns que estes, quanto à *substância* e quanto ao *modo*, diferem, ainda mais que os factos, — dos que se encontram nos Sinópticos. Essas divergências, porém, que aliás não se devem exagerar, explicam-se perfeitamente pela índole e fim diferentes que os escritores sagrados tiveram em vista. Os assuntos tratados nos Sinópticos são muito variados e dizem respeito sobretudo aos preceitos de moral, humildade, caridade, esmola, desprezo das riquezas e das honras; o quarto Evangelho, pelo contrário, insiste mais na doutrina cristológica, no carácter sobrenatural e na missão de Cristo. Querendo provar mais particularmente a divindade do Salvador, porque sem dúvida era então atacada pelo gnóstico Cerinto, faz sobressair no ensino de Jesus o que lhe podia servir para o seu fim. Isto não é contradizer os Sinópticos, mas completá-los.

Os críticos racionalistas objectam ainda que o autor do quarto Evangelho tirou a sua doutrina do *Logos* (ou Verbo

de Deus encarnado) da escola grega de Alexandria e do Judeu FILÃO. — Será difícil explicar a génese das ideias de S. João; mas é certo que a identificação de Cristo com o Verbo de Deus não poderia ter germinado no espírito do apóstolo S. João, assim como no dos cristãos da época, — pois é sabido que esta doutrina era comum no último quartel do primeiro século na Ásia Menor e na maior parte das Igrejas, — se a crença não fosse determinada pela realidade histórica.

Conclusão. — Podemos, pois, concluir que o Evangelho segundo S. João tem valor histórico, como os Sinópticos. «Sem dúvida o Apóstolo pôde imprimir a sua feição particular no modo de contar os milagres do Salvador, na escolha que fez das cenas evangélicas. É até incontestável que os seus apanhados dos discursos não têm a pretensão de os reproduzir na íntegra, dada a distância a que o escritor se encontrava dos acontecimentos» (1). Contudo «as suas narrações, apesar desta feição própria, não deixam de corresponder aos factos. Os seus discursos podem ter o seu cunho particular, mas reproduzem o pensamento autêntico do Salvador» (2). Podemos, portanto, na demonstração da divindade do cristianismo, apoiar-nos no quarto Evangelho como nos Sinópticos.

Bibliografia. — MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque; Évangiles synoptiques.* — MÉCHINEAU, *L'origine mosaïque du Pentateuque* (Bloud). — VIGOUROUX, *Manuel biblique*, t. I (Roger et Chernoviz). — LESÊTRE, *L'authenticité du Pentateuque* (Rev. pr. d'Ap. 15 Maio, 15 Junho 1910). — Dom HOEPFL, art. *Pentateuque et Hexateuque* (Dict. d'Alès). — LEPIN, *Jésus, Messie et Fils de Dieu; L'origine du quatrième Évangile; Le valeur historique du quatrième Évangile; Évangiles Canoniques, Évangiles apocryphes* (Dict. d'Alès); *Les théories de Loisy* (Beauchesne). — MÉCHINEAU, *L'origine du Nouveau Testament* (Bloud). — JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament* (Gabalda). — ROSE, *Les Évangiles, traduction et commentaires* (Bloud). — FOUARD, *Vie de Jésus-Christ* (Lecoffre). — BATIFFOL, *Six leçons sur l'Évangile* (Bloud). — CALMES, *Comment se sont formés les Évangiles* (Lethielleux). — LEVESQUE, *Nos quatre Évangiles. Leur composition et leur position respective* (Beauchesne). — FILLION, *Introduction générale aux Évangiles* (Lethielleux). — CAMERLINCK, *De quarti Evangelii*

(1) LEPIN, *Évangiles Canoniques* (Dic. d'Alès).
(2) *Ibid.*

auctore (Bruges). — DURAND, *A propos des décrets de 1912 sur les Évangiles* (Rev. pr. d'Ap. 1. fev. 1914). — TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale* (Desclée). — LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques* (Hachette). — HUBY, *L'Évangile et les Évangiles* (Beauchesne). — ALLO, *Évangile et Évangélistes.* — CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Eglise* (Carternau). — J. LEAL, *Os Evangelhos e a crítica moderna* (Apostolado da Imprensa, Porto).

CAPÍTULO II. — A DIVINDADE DO CRISTIANISMO. O FUNDADOR. A AFIRMAÇÃO DE JESUS.

A AFIRMAÇÃO DE JESUS.

- **1.º Jesus ou Messias**
  - A. *Afirmação implícita.*
    - *a)* Declarações indirectas.
    - *b)* Obras de Jesus.
    - *c)* Atitude de Jesus.
  - B. *Afirmação explícita.*
    - *a)* Confissão de S. Pedro.
    - *b)* Entrada triunfal em Jerusalém.
    - *c)* Processo diante do Sanedrim.
- **2.º Jesus Filho de Deus.**
  - A. *Adversários.*
    - *a)* Protestantes liberais.
    - *b)* Racionalistas.
    - *c)* Modernistas.
  - B. *Afirmação de Jesus.*
    - *a)* Testemunhos tirados de *S. João.*
    - *b)* Testemunhos tirados dos *Sinópticos.*
      - 1. *Palavras* de Jesus.
      - 2. *Actos.* Jesus atribui-se
        - 1) as perfeições de Deus.
        - 2) os direitos de Deus.
        - 3) os poderes de Deus.
- **3.º Valor destes dois testemunhos.**
  - A. *Jesus não é um impostor.*
    - *a)* Lealdade.
    - *b)* Humildade.
  - B. *Jesus não é um iluso.*
  - C. *O seu testemunho é digno de fé.*

DESENVOLVIMENTO

229. — Divisão do capítulo. — Para conhecer a *origem* e, por conseguinte, o *valor* de uma religião, é necessário, antes de mais nada, dirigir-nos ao *fundador* e perguntar-lhe quem é. Ninguém, melhor do que ele, o pode saber e dizer. Se é um Enviado de Deus é ele que no-lo deve manifestar e provar.

Ora, o apologista cristão quer demonstrar: — 1.º que

Jesus é o *Enviado de Deus*, o Ungido ou *Messias*, anunciado pela voz dos profetas; — 2.º que o Messias não é um Enviado ordinário, mas o *Filho único de Deus*, e ele próprio, Deus. Feita esta demonstração, poderá concluir que a Revelação cristã é de origem divina.

Temos, portanto de indagar [1] se Jesus se apresentou realmente como o *Messias esperado pelos Judeus* e como *Filho de Deus*, tendo a mesma essência de Deus seu Pai. Qual foi a *resposta de Jesus* a estas duas perguntas? Será digno de crédito? Daí três artigos: — 1.º Jesus afirma a sua messianidade. 2.º Jesus afirma a sua filiação divina. 3.º Valor deste duplo testemunho.

230. — Observação. — Só a primeira questão interessa pròpriamente o apologista. Com efeito, basta mostrar que Jesus *declarou* e *provou* que era o Enviado de Deus, o Messias esperado e que fundou uma Igreja infalível encarregada de ensinar, até ao fim dos séculos, o que devemos crer e praticar. Chegados a esta conclusão só falta escutar os ensinamentos da Igreja e aceitar os dogmas que ela propõe à nossa fé, entre os quais está, em primeiro plano, a divindade de Jesus Cristo.

A segunda questão está, por conseguinte, fora do domínio da apologética, ao menos da *apologética construtiva* (n.º 2). Já não se pode dizer o mesmo da *apologética defensiva*. Os racionalistas modernos afirmam, como depois veremos, não sòmente que Jesus não é Deus, mas até que nunca reivindicou para si este título, que não teve jamais a consciência de ser Deus, e por isso *o dogma não tem nenhum fundamento histórico*: é sob este aspecto, isto é, no campo da apologética defensiva, ou se preferem, no campo da *apologia dos dogmas*, que trataremos a questão no artigo II [2].

---

(1) Julgamos inútil pôr a *questão preliminar da existência de Jesus*. Alguns eruditos, mais originais do que avisados, não quiseram ver na existência de Jesus senão um mito. Tal opinião não merece as honras da discussão. Se a história de Jesus fosse uma colecção de lendas agrupadas à volta dum nome, como se explicaria um movimento religioso tão considerável como o do cristianismo, um efeito tão grandioso sem causa que o produzisse? Mas a época em que Jesus viveu pertence à história e é conhecida por uma série de monumentos de cuja autenticidade não se pode duvidar.

(2) Devemos, pois, distinguir bem as duas questões: a *messianidade* e a *divindade* de Jesus. Como o fim do apologista é demonstrar a *divindade do*

Art. I. — Jesus afirma a sua Messianidade.

231. *Apresentou-se Jesus como o Messias predito pelos Profetas?* O único meio de o sabermos é consultar os Evangelhos e aí recolher o seu depoimento. Antes, porém, notemos que não consideramos os Evangelhos como escritos divinamente inspirados, mas como simples documentos humanos cujo valor histórico já antes demonstrámos.

1.º Adversários. — *Alguns protestantes liberais* e os *racionalistas* não admitem que Jesus se tenha apresentado como Messias. — *a)* A sua táctica consistia outrora (STRAUSS, BAUR) em considerar os Evangelhos como uma colecção de *mitos* ou *lendas* formadas mais tarde pelos Apóstolos; portanto as declarações de Jesus acerca da sua messianidade são mera invenção dos escritores sagrados. — *b)* Os *racionalistas* e *modernistas* (WELLHAUSEN, WREDE, WEISS, LOISY) defendem que Jesus nunca teve consciência de ser o Messias ou, quando muito, só se convenceu de o ser, no fim da vida, ou então julgava que a sua missão messiânica «era essencialmente escatológica», isto é, que não devia realizar-se senão no fim do mundo, no reino celeste.

232. — 2.º Tese. — *Desde o princípio até ao fim da sua vida pública, Jesus manifestou, quer implícita quer explìcitamente, a sua qualidade de Messias.*

Não é preciso ler muitas páginas do Evangelho, para nos persuadirmos que, nas declarações de Jesus, houve uma espécie de gradação ascendente. Mas, quer se tenha manifestado implìcitamente em razão das circunstâncias de tempos e de pessoas, quer explìcitamente, é certo que a afirmação de Jesus nunca variou e que teve sempre consciência da sua messianidade. Faremos, pois, distinção entre as *afirmações implíci-*

---

cristianismo, basta provar que o fundador está acreditado por Deus na sua missão, que é um *legado divino.* Sob este aspecto, a demonstração cristã não difere da demonstração da divindade do cristianismo. Da mesma maneira que o judaísmo é de origem divina sem que o seu fundador, Moisés, seja Deus, do mesmo modo o cristianismo é divino, desde que se reconheça que Jesus era verdadeiramente o Messias prometido e enviado por Deus.

tas e as *afirmações explícitas* de Jesus, insistindo mais nas primeiras por ser mais fácil contestar-lhes o sentido e o alcance.

A. **Afirmações implícitas.** — No princípio da sua vida pública, Jesus só manifestou a sua qualidade de Messias dum modo implícito e com grandes reservas. Se quisermos saber a razão desta maneira de proceder, das suas reticências que, à primeira vista, poderiam tomar-se como hesitações duma consciência imperfeitamente esclarecida, é necessário que foquemos por um instante a situação política e religiosa da Judeia contemporânea de Jesus Cristo.

Na época em que Jesus começou a sua vida pública, a nação judia estava sob o jugo dos Romanos; o ceptro tinha saído de Judá e mais do que nunca a esperança do Messias preocupava os ânimos. Dois partidos rivais, os *Saduceus* e os *Fariseus,* se disputavam a influência.

Os primeiros, amigos do poder, ocupavam os altos cargos do sacerdócio moisaico, e tinham sobretudo o insigne privilégio de escolher entre as suas fileiras aquele que devia exercer as funções de Sumo Sacerdote.

Os segundos, menos favorecidos, eram essencialmente um partido religioso e distinguiam-se pelo zelo excessivo na observância da Lei e pela repugnância em comunicar com os pagãos: daí o seu nome de *Fariseus* (do grego *pharisaioi,* separados).

Entre eles, um pequeno grupo de fanáticos, chamados *Zelotes,* — porque eram mais rigorosos e mais formalistas que os outros, — interpretavam a lei com um rigorismo insuportável. Foi destes últimos que Nosso Senhor sofreu maiores contradições e cuja hipocrisia e orgulho mais severamente puniu.

Compreende-se fàcilmente que, em seitas onde os interesses eram tão opostos, a *esperança messiânica* não se apresentasse sob o mesmo aspecto. Conformando-se em boa parte com a sua situação, os *Saduceus* ligavam pouca importância à vinda do novo reino; e ainda que, por orgulho nacional, desejavam a independência do seu país, no entanto a sujeição beneficiava-os suficientemente para não se aventurarem a chefiar revoluções, que podiam ter maus resultados.

Os *Fariseus,* pelo contrário, suportando com dificuldade um regime que humilhava o seu orgulho e lhes tirava os privilégios, desejavam ardentemente o advento do Reino esperado, que faria de Jeová, seu Deus, o Senhor do universo, o qual reporia sobretudo a nação judia no seu lugar, isto é, em primeiro plano, e faria suceder às humilhações e às injustiças actuais os triunfos e as reparações do futuro. Tais eram as aspirações da maior parte dos Judeus.

Mas quando se tratava de determinar a *índole do futuro reino* os ânimos dividiam-se entre si. Uns, insistindo no lado moral e religioso, consideravam o *advento do Messias* como o *triunfo dos justos,* como o grande dia em que receberia cada um segundo os seus merecimentos. Os outros, — eram a maioria, e os Apóstolos participavam desta mentalidade, — imaginavam sonhos de *grandeza e prosperidade material* e viam no Messias um *grande conquistador,* um guerreiro intrépido que aparecia de súbito sobre as nuvens do céu e faria a sua entrada triunfal em Jerusalém. Nunca se falava de um Messias que sofresse, dum Messias libertador das almas e não dos corpos, que resgatasse os homens dos seus pecados e reconciliasse a humanidade culpada com Deus.

É natural que, em tais circunstâncias, Jesus não se tenha revelado sùbitamente como o Messias que devia ser. Não podia fazê-lo sem despertar as apreensões dos Saduceus e sem provocar os entusiasmos dos Fariseus, desencadeando manifestações e perturbações que teriam entravado a sua obra, a não ser que Deus vencesse todas as oposições à força de milagres. O primeiro trabalho que se impunha era, pois, preparar as almas para a realidade e fazer pressentir a verdade antes de a desvendar claramente.

Sendo assim, como aliás o indicam os próprios Evangelhos não nos deve causar admiração que Jesus, no princípio da sua carreira, não manifestasse abertamente a sua qualidade de Messias, e sòmente a insinuasse por declarações indirectas, pelas suas obras e pela sua atitude.

a) Por declarações indirectas. Sem pronunciar o nome de Messias, diz que *veio,* que *foi enviado* para pregar o Evangelho do reino (*Marc.* I, 38), para chamar os pecadores (*Marc.* II, 17) e para evangelizar os pobres (*Luc.* IV, 18). Depois começa o seu ensino, mas, temendo fazer brilhar de

repente uma luz demasiado viva, envolve o seu pensamento no véu enigmático das parábolas, com o fim de interessar as almas e de as impelir a procurar a verdade, reservando-se contudo o direito de ir mais longe com os discípulos que tinha escolhido, instruindo-os secretamente.

b) Pelas suas obras. Jesus multiplica os milagres; mas, para não precipitar os acontecimentos, impõe a obrigação rigorosa de não os divulgarem. Todavia, não hesita em responder aos enviados de S. João Baptista, quando lhe perguntam se é «aquele que há-de vir», que as obras por ele realizadas são um sinal evidente que o reino missiânico anunciado por *Isaías* (XXXV, 5, 6) se efectua. (*Luc.* VII, 18, 23).

c) Pela sua atitude. Jesus atribui-se poderes que jamais foram reivindicados pelos profetas; coloca-se acima da lei; declara que o «Filho do homem», — é o nome que a si próprio se dava, — era o Senhor do Sábado» (*Marc.* II, 28), etc.

233. — B. **Declarações explícitas.** — Só no último ano da vida pública de Jesus encontramos afirmações explícitas da sua messianidade. São três as grandes circunstâncias em que Jesus se revela pùblicamente quem é.

a) Confissão de S. Pedro. Em Cesareia de Filipe, estando o Senhor no meio dos seus discípulos propôs-lhes sem rodeios a importante questão: «Quem dizem os homens que sou eu»? Até então tinha deixado a sua personalidade em segundo plano e a sua única preocupação era pregar o reino de Deus; mas, é já tempo de se manifestar aos seus íntimos. Interroga-os pois sucessivamente e quando S. Pedro confessa que era o Messias, louva a sua confissão (*Mat.* XVI, 13, 17).

b) Entrada triunfal em Jerusalém. A confissão de S. Pedro limitara-se apenas aos Apóstolos e, mesmo a estes, logo depois de dizer que era o Messias, proibiu severamente que o publicassem, (*Mat.* XVI, 20). Para outro dia e para outro teatro reservava Jesus a manifestação da sua messianidade. Foi em Jerusalém, capital da Judeia, que Jesus, poucos dias antes da sua morte, se proclamou o Messias, diante de grande número de peregrinos vindos para a festa da Páscoa no meio de todo o povo que o aclamava como «aquele que vem em nome do Senhor» (*Mat.* XXI, 1, 9).

c) O processo diante do Sinédrio. Finalmente, a mais solene afirmação de Jesus foi feita diante do Sinédrio. O Sumo Sacerdote pôs-lhe a questão suprema que devia decidir da sua sorte. O Salvador não o ignora, mas, uma vez que a sua missão está terminada, desdenha as reticências e as respostas evasivas: proclama bem alto que é «o Messias» (*Mat.* XXVI, 63, 64).

Portanto, quer *implícita,* quer *explìcitamente,* Jesus afirmou bem claramente que era o *Messias esperado.* Logo, as pretensões dos racionalistas que o negam carecem de fundamento. Já se não pode afirmar que os Evangelhos são uma colecção de lendas, pois os melhores críticos admitem que datam do século I. Além disso, é evidente que a vida de Jesus e a propagação do cristianismo não se podem explicar por meio de lenda (n.º 229 *n).*

Quanto à segunda tese racionalista, na qual se afirma que Jesus não teve, enquanto viveu, consciência de ser o Messias e que só lhe deu o sentido escatológico, é necessário, para chegar a tal conclusão, que interprete ao sabor da fantasia as declarações que deixámos expostas.

Não se pode negar, que algumas palavras de Jesus se referem ao reino futuro, ao reino dos eleitos de que ele deve ser o chefe supremo; que o título de Messias lhe convirá de um modo especial, no fim dos tempos, quando o reino messiânico tiver recebido a sua última perfeição. Sem dúvida, a sua Ressurreição e Ascensão hão-de manifestá-lo depois como Messias glorioso; mas, seja qual for o momento da carreira messiânica que se considere, — quer na sua origem, quando Jesus prepara o reino messiânico, quer no fim dos tempos, quando a sua obra receberá a forma definitiva, — Jesus aparece sempre nos Evangelhos não só como aquele que deve ser o Messias, mas como aquele que o é, desde já, como o *Messias em pessoa* e no exercício das suas funções.

Art. II. — **A afirmação de Jesus acerca da sua filiação divina.**

234. — Já sabemos que Jesus disse que era o Messias. Mas qual é a *natureza* do Messias? Será uma simples

criatura, sòmente superior aos outros homens pela sua missão, ou um Ser divino? Por outras palavras: é *homem* ou *Deus?* (1)

A resposta a esta nova questão só se pode encontrar no testemunho de Jesus.

1.º **Adversários.** — *a)* Segundo os *Protestantes liberais* (SABATIER, HARNACK, JULICHER, BOUSSET, WELLHAUSEN), Jesus não é um homem como os outros. É uma personalidade transcendente: há nele qualquer coisa de divino; mas não é Deus, é apenas medianeiro entre Deus e os homens, um homem que teve uma união muito íntima com Deus, um homem, como diz SABATIER, «em que se revelou mais completamente o coração paternal de Deus» (2).

b) Os *racionalistas* têm ainda mais dificuldade em admitir a divindade de Jesus Cristo. «Jesus nunca pretendeu passar por uma encarnação de Deus; e ninguém pode duvidar, diz RENAN, que semelhante ideia era profundamente estranha ao espírito judaico, nem dela há o mínimo indício nos três primeiros Evangelhos; só se encontra indicada em algumas passagens do Evangelho de S. João, que aliás não se podem considerar como um eco do pensamento de Jesus» (3).

Como explicar então esta *persuasão universal?* Muito simplesmente; foi um mal entendido da primeira geração cristã, que não soube interpretar o testemunho de Jesus e o título que se dava de «Filho de Deus». Jesus só chegou a atribuir-se este título depois de ter passado por uma série de estados de alma, por uma espécie de evolução progressiva do seu pensamento, que se foi adaptando às circunstâncias. «A admiração dos seus discípulos, diz ainda RENAN, fê-lo sair fora de si e arrebatou-o. O título de *rabbi*, com que ao princípio se contentava, já lhe não basta; o título de profeta e de enviado de Deus já não corresponde aos seus pensamentos.

(1) Se considerarmos o Messias como Redentor do mundo, a encarnação de uma pessoa divina seria necessária no caso de Deus exigir uma reparação adequada pelos pecados da humanidade; mas Deus podia aceitar uma reparação proporcional à capacidade dos homens e nesse caso bastava que o Messias fosse simples criatura.

(2) SABATIER, *Esquisse dune philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.*

(3) RENAN, *Vie de Jésus.*

A posição que se atribui é a de um ente sobre-humano, e quer ser considerado como um ser que tem uma união com Deus mais elevada que os outros homens» ([1]).

Numa palavra, segundo os racionalistas, Jesus foi divinizado pelos seus discípulos que o impeliram a tomar um título, que no princípio da sua vida pública lhe teria parecido blasfemo.

c) Os *modernistas,* com a sua distinção subtil entre «o Cristo da fé e o Cristo da história», chegam às mesmas conclusões. Proclamam que, para a fé, Jesus é realmente o Filho eterno de Deus, consubstancial a seu Pai e encarnado no tempo para resgatar a humanidade e ensinar a verdadeira religião; mas apressam-se logo a acrescentar que o Cristo da fé não é o Cristo da história. É verdade que Jesus se dá a si mesmo o título de «Filho de Deus»; mas, diz Loisy, «aplicado exclusivamente ao Salvador o título de Filho de Deus equivale ao título de Messias e funda-se na qualidade de Messias; pertence a Jesus... como ao único agente do reino celeste» ([2]). «A divindade de Jesus é um dogma que se desenvolveu na consciência cristã, mas que não fora expressamente formulado pelo Evangelho; existia sòmente em germe na noção do Messias Filho de Deus». A passagem da ideia de Jesus-Messias à de Jesus verdadeiro Deus, foi, no dizer de Loisy, obra de S. Paulo, de S. João e dos Concílios de Niceia, de Éfeso e de Calcedónia. Resumindo; segundo estas duas teorias (modernista e racionalista) foram os discípulos e a Igreja que consideraram a J. Cristo como Deus. Jesus, porém, nunca se declarou Deus, nunca teve outra pretensão senão a de ser o Messias.

235. — 2.° Tese. — *Jesus manifestou-se como Filho de Deus, no sentido estrito do termo, quer explìcitamente por meio das suas palavras, quer implìcitamente pelo seu modo de proceder.*

Notas preliminares. — 1. Devemos primeiro compreender o estado da questão. Os adversários dizem que Jesus

---

(1) Renan, *Vie de Jésus.*
(2) Loisy, *Autour d'un petit livre.*

não é Deus, que nunca teve a ideia sacrílega de ser Deus e que o título de Filho de Deus, que se atribuiu, era sinónimo de Messias. Trata-se, pois, de saber se Jesus se declarou verdadeiramente Filho de Deus num sentido diverso do título de Messias. Por outras palavras, o *dogma católico*, quando ensina que Jesus Cristo é o Filho de Deus, o Verbo encarnado, terá o *seu fundamento na afirmação de Jesus?*

2. Posta a questão nestes termos, é evidente que a proposição não pode ser demonstrada senão pela *afirmação pessoal de Jesus*. Invocar o *testemunho dos Apóstolos* ou da Igreja, como fazem alguns apologistas, é *dar armas ao adversário*, — racionalistas e modernistas, — cuja táctica consiste precisamente em dizer que Jesus nunca pensou em querer passar por Deus, que foi Deus sòmente para a consciência cristã.

3. Como os adversários negam geralmente o valor histórico ao Evangelho de S. João, distinguiremos os testemunhos extraídos de S. João dos que se encontram nos Sinópticos e apoiar-nos-emos de um modo particular nestes últimos.

4. Não afirmamos que o dogma da divindade de J. Cristo se encontre no ensino de Jesus formulado nos mesmos termos e com todos os pormenores com que a Igreja o difiniu. Afirmamos sòmente que o dogma está *em germe e quanto à sua substância* nos Evangelhos, que podemos reconhecer os seus delineamentos não só no Evangelho de S. João, cujo fim era pôr em evidência a divindade de Jesus Cristo, mas até nos Sinópticos.

236. — A. Testemunhos tirados de S. João. — Passando em silêncio alguns trechos, tais como o Prólogo, onde o Evangelista expõe as suas ideias pessoais acerca da natureza do Messias, citaremos ràpidamente os textos principais que contêm alguma referência de Jesus acerca da sua pessoa e relações com Deus seu Pai.

a) No *encontro com Nicodemos*, Jesus declara que «assim amou Deus ao mundo que lhe deu a seu *Filho unigénito*» (*João* III, 16).

b) No capítulo V (16, 18) refere-se que Jesus, depois de ter curado um paralítico no dia de sábado, foi perseguido

pelos Judeus, e que estes «procuravam com maior ânsia matá-lo, porque não sòmente profanava o sábado, mas também dizia que Deus era *seu pai*, fazendo-se *igual a Deus*».

c) Disputando um dia com os Fariseus, defendia em princípio que os homens não podem *conhecer o Pai senão por intermédio do Filho:* «Vós não me conheceis a mim nem a meu Pai; se me conhecêsseis, conheceríeis também a meu Pai» (*João* VIII, 19). Se o Pai e o Filho são os únicos que se conhecem reciprocamente, quer dizer que são ambos da mesma natureza e da mesma dignidade.

d) Jesus vai mais longe e não teme *identificar-se com seu Pai.* Aos Judeus, que lhe punham esta questão: «se tu és o Messias, dize-no-lo abertamente», Jesus respondeu: «Eu digo-vo-lo e vós não me credes; as obras que eu faço em nome de meu Pai dão testemunho de mim... *Eu e o Pai somos a* mesma coisa». E os Judeus compreenderam tão bem que título Jesus reivindicava para si que tomaram pedras para o apedrejar (*João,* X, 23-31).

e) Estas duas ideias, — o conhecimento do Pai não se adquire senão pelo Filho, e o Filho se confunde com o Pai, — voltam a ser expressas por Jesus na última conversa com os Apóstolos. S. Tomé pedia-lhe que lhe indicasse o caminho que leva à pátria onde está o Pai; Jesus diz-lhe: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida: ninguém vem ao Pai senão por mim. Se vós me conhecêsseis a mim também havíeis de conhecer a meu Pai». E quando Filipe interrompe Jesus e lhe pede que lhes mostrasse o Pai, responde: «Há tanto tempo que estou convosco e ainda não me conhecestes? Filipe! Quem me vê a mim, vê também o Pai. Como dizes então: mostra-nos o Pai? Não credes que eu estou no Pai e que o Pai está em mim?» (*João,* XIV, 5, 10).

As declarações de Jesus acerca da sua natureza e união substancial com o Pai estão pois, bem claras no quarto Evangelho; mas, não é necessário insistir, visto que os nossos adversários não discutem o sentido dos textos e só rejeitam a autoridade histórica do livro.

237. — B. Testemunhos tirados dos Sinópticos. — A afirmação de Jesus acerca da sua divindade não se apresenta nos Sinópticos com a mesma nitidez que no Evangelho

de S. João; mas é possível encontrar neles o *equivalente* nas *palavras* e nas *obras* do Salvador.

a) **Nas palavras.** — 1. É incontestável que o título de «Filho de Deus» é um dos que às vezes Jesus se dava a si mesmo, ou que aceitava da parte dos interlocutores e adversários. Já vimos que Pedro o proclamara «Messias, o *Filho de Deus vivo*» (*Mat.* XVI, 16) e que, diante do Sinédrio, quando o Sumo Sacerdote o conjurava em nome de Deus para que dissesse se era o «Messias, o *filho de Deus vivo*» respondeu afirmativamente.

Mas, que significação dava Jesus a estas palavras? Não há dúvida alguma que o título de Filho de Deus é uma expressão corrente na Sagrada Escritura. O próprio Deus aplica-a ao povo de Israel: «Assim fala Jeová: Israel *é meu filho*, o meu primogénito» (*Êxodo,* IV, 22). «O Justo é filho de Deus», diz-se no livro da *Sabedoria* (II, 18). Pode até dizer-se que, sob certo aspecto e relativamente à criação, todo o homem é filho de Deus. É inútil demonstrar que Jesus não se denominou filho de Deus neste sentido tão lato.

Mas deveremos admitir, com os racionalistas e modernistas, que o título de Filho de Deus significa simplesmente Messias? De modo algum; porque, sem falar da confissão de Pedro e da sua afirmação solene diante do Sinédrio, em que diz claramente que a sua filiação divina lhe confere os mesmos direitos de seu Pai e, entre outros, o de ser um dia o supremo Juiz da humanidade [1], há outros modos de falar de Nosso Senhor que indicam com nitidez que as suas relações com o Pai são duma ordem única.

Por isso, quando fala de Deus com os seus discípulos, diz: «*meu Pai*», «*vosso Pai*» e nunca diz «*nosso Pai*». O «Pai Nosso», que ensina a seus discípulos, não faz excepção, pois a oração imagina-se saída da boca dos seus

---

(1) A opinião dos rabinos mais célebres é que Jesus foi condenado à morte por se ter proclamado Deus. «Jesus comparece perante o Sinédrio, escreve WEIL (*Le Judaïsme, ses dogmes, sa mission,* t. III) para responder à acusação de *lesa-majestade divina*». «Incontestàvelmente, escreve também COHEN (*Les Déicides),* Jesus, com a proclamação da sua divindade, não só ia ao encontro às crenças seculares do povo judaico, inquietava todas as consciências e destruía todas as verdades, mas atentava gravemente contra aquela lei que ele, antes tão solenemente, declarara que não vinha modificar».

discípulos e não da sua. Diz também a propósito do juízo final: «Então dirá o rei aos que hão-de estar à sua direita; Vinde, benditos de *meu* Pai; possuí o reino que *vos* está preparado desde o princípio do mundo...» (*Mat.* XXV, 34); e na instituição da Eucaristia despede-se dos seus discípulos por estas palavras: «Já não beberei mais do fruto da vide até aquele dia em que o beberei novo *convosco* no reino de *meu* Pai» (*Mat.* XXVI, 29).

Este cuidado empregado por Jesus, que era tão humilde, em não se confundir com os seus discípulos, em se distinguir deles na questão das relações com Deus, não será prova suficiente de que a sua filiação é transcendente e duma ordem única?

2. Nos Evangelhos de S. Mateus e de S. Lucas, Jesus declara, como já vimos em S. João, que o *conhecimento do Pai* não se dá senão por *intermédio do Filho:* «Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho» (*Mat.* XI, 27).

3. O testemunho mais sugestivo de Jesus acerca da sua filiação divina é certamente a parábola dos *agricultores homicidas.* Eis como a relata *S. Mateus* (XXI, 33-38): «Havia um homem pai de família que plantou uma vinha e a cercou com uma sebe, e cavando fez nela um lagar, e edificou uma torre e arrendou-a a uns agricultores, e ausentou-se para longe. E, estando próximo o tempo das colheitas, enviou os seus servos aos agricultores, para receber os frutos. Mas os agricultores, lançando a mão aos servos dele, feriram um, mataram outro e a outro apedrejaram. Enviou ainda outros servos em maior número do que os primeiros, e fizeram-lhes o mesmo. E por último enviou-lhes seu filho, dizendo: Hão-de ter respeito a *meu* filho. Porém os agricultores vendo o filho disseram entre si; Este é o *herdeiro,* vinde, matemo-lo e possuiremos a sua herança. E lançando-lhe as mãos puseram-no fora da vinha, e mataram-no...».

O sentido desta parábola é claro. Contém em resumo a história das relações de Israel com seu Deus. Os servos que vêm receber os frutos da vinha são os profetas que Jeová envia ao seu povo e que este recebe mal. O *Filho único* que o Pai envia em último lugar, o herdeiro que tem a mesma sorte, é evidentemente Jesus.

4. Como último testemunho, posto que depois da sua ressurreição, temos a *fórmula solene do Baptismo,* onde o Filho aparece entre os nomes do Pai e do Espírito Santo, associado a eles no mistério da Trindade.

b) **Nas suas acções.** — As acções de Jesus, mais ainda do que as suas palavras, dão testemunho da sua divindade.

1. Jesus apropria-se *as perfeições divinas:* impecabilidade, eternidade, ubiquidade...

2. *Reivindica os direitos divinos:* exige dos seus discípulos a fé, a obediência e o amor, até ao sacrifício da vida: «Todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai que está nos céus. Quem ama o pai ou a mãe mais do que a mim, não é digno de mim» *(Mat.,* X, 32, 37). Aceita homenagens sòmente prestadas à divindade e deixa que se prostrem diante dele e o adorem: é nesta humilde atitude que o leproso no sopé do monte das Bem-aventuranças *(Mat.,* VIII, 2) e o possesso de Gerasa *(Marc.,* V, 6) imploram a sua cura; Jairo, chefe da Sinagoga, prostra-se igualmente diante de Jesus para lhe pedir a ressurreição da sua filha que acabava de morrer *(Mat.,* IX, 18).

Os Apóstolos, pelo contrário, tinham outro modo de proceder completamente diferente, nas mesmas circunstâncias. Quando S. Pedro foi ter com Cornélio, este «prostrou-se a seus pés. Mas Pedro levantou-o dizendo-lhe: Levanta-te, pois eu sou um homem como tu» *(Actos,* X, 25, 26). Da mesma maneira, Paulo e Barnabé, depois de curar um coxo, esquivaram-se às honras que lhes queriam prestar *(Actos,* XIV, 10-17).

O procedimento de Nosso Senhor é pois tanto mais significativo quanto mais se opõe ao dos Apóstolos.

3. Atribui-se *poderes divinos.* Já vimos que *se coloca acima da Lei,* que trata de igual para igual com o divino Legislador do Sinai. Interpreta e modifica, como lhe parece, os preceitos do Decálogo e fá-lo com autoridade soberana: «Ouvistes que foi dito aos antigos... *E eu vos digo...*» repete Ele várias vezes *(Mat.,* V, 22, 28, 32, 34, 39, 44).

Vimos também que *perdoou os pecados:* privilégio exclusivamente reservado a Deus; e, para mostrar que não usur-

pava um poder que lhe não pertencia, operou imediatamente um milagre. Anuncia que será um dia o *Juiz supremo da humanidade*, que *enviará a seus Apóstolos o Espírito Santo*.

Faz sobretudo *numerosos prodígios*, de modo que julgam todos que dele sai uma virtude divina: manda como soberano a natureza, expulsa os demónios, cura os doentes, ressuscita os mortos, e tudo isto sem invocar nenhum poder estranho. *Opera em seu próprio nome* e, o que é mais, confere aos seus discípulos o poder que ele possuía sem limites.

Conclusão. — Portanto, quer se trate das suas palavras quer das suas acções, Jesus apresenta-se unido a Deus dum modo tão íntimo, reivindica tal participação nos poderes e nos privilégios de Deus que as suas pretensões seriam verdadeiramente incompreensíveis, se fosse estranho à natureza divina. Para *falar assim*, para *proceder deste modo*, era necessário que tivesse plena consciência de que Deus estava nele, não sòmente pelo seu poder e pela sua virtude, mas também pela sua natureza e pela sua essência; numa palavra, *era necessário que fosse Deus*.

Por conseguinte, podemos concluir, só pelo testemunho dos Sinópticos, que a Divindade de Jesus Cristo está baseada num fundamento sólido, e que não há solução de continuidade entre o facto histórico e a sua interpretação, entre a afirmação de Jesus e o dogma definido pela Igreja.

Art. III. — **Valor dos dois depoimentos de Jesus.**

238. — Nos dois artigos precedentes recolhemos o depoimento de Jesus acerca da sua pessoa e vimos que se declarou como Messias, e Filho de Deus. Mas não basta, porque *um depoimento só vale quanto vale a testemunha.* Podem dar-se três hipóteses: 1. a testemunha não é sincera e quer enganar-nos; 2. engana-se e ilude-se a seu respeito; 3. conhece a verdade e quer dizê-la. Portanto, a testemunha pode ser impostora, ilusa, ou veraz segundo os casos. Relativamente a Jesus devemos rejeitar os dois primeiros e admitir o terceiro.

1.º **Jesus não era um impostor.** — Jesus ter-nos-á enganado? Quando afirmava que era o Messias, Filho de Deus, tinha consciência do que dizia? Os críticos contemporâneos formam da grandeza moral de Cristo uma ideia suficientemente elevada para se deterem em hipótese tão injuriosa. Todos reconhecem que a *sinceridade* e a *humildade* de Jesus fazem que esteja acima de toda a suspeita.

a) Sinceridade. Com efeito, a qualidade que Jesus mais estima é sem dúvida a franqueza. Foi por esse motivo que alguns o julgaram demasiado duro para com aqueles que a não possuíam, cujo exterior não estava em harmonia com o interior, numa palavra, para com os hipócritas. Ninguém mais do que Ele verberou este vício, ninguém denunciou com tanta veemência a imundície interior que se esconde sob a limpeza exterior.

«Ai de vós! diz, escribas e fariseus hipócritas, porque sois semelhantes aos sepulcros branqueados, que parecem por fora formosos aos homens e por dentro estão cheios de ossos de mortos e de toda a asquerosidade. Também vós por fora vos mostrais na verdade justos aos homens, mas por dentro estais cheios de hipocrisia e iniquidade». (*Mat.* XXIII, 27, 28). Jesus tem tal estima da rectidão, quer inculcá-la tão profundamente na alma dos seus discípulos que lhes proibe o juramento, inútil em razão da confiança mútua na palavra do seu semelhante. «Eu vos digo que absolutamente não jureis... seja pois a vossa palavra sim sim, não não». (*Mat.* V, 34, 37).

b) Humildade. Supor que Jesus quis passar por Messias e por Filho de Deus estando intimamente persuadido de o não ser, equivale a dizer que era um orgulhoso e insensato. Se assim é, será fácil encontrar nos Evangelhos exemplos análogos. Ora a leitura atenta das páginas sagradas dão-nos a impressionante persuasão de que Jesus insistentemente prega a humildade com os seus discursos e com os seus exemplos.

Se é severo e duro contra a hipocrisia não o é menos contra o orgulho: censura àsperamente aqueles que em toda a parte buscam os primeiros lugares, que se deixam guiar nos seus actos pela ostentação e pelo desejo de se mostrar. Os escribas e os fariseus, diz aos seus discípulos, «fazem

todas as suas obras para serem vistos dos homens... Gostam de ocupar nos banquetes os primeiros lugares e nas sinagogas as primeiras cadeiras, e que os saudem na praça e que os homens os chamem Mestres» (*Mat.* XXIII, 5-7).

«Guardai-vos, diz Jesus aos que desejam ser seus discípulos, não façais as vossas boas obras diante dos homens, com o fim de ser vistos por eles... Quando, pois, dás a esmola não faças tocar a trombeta diante de ti como praticam os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, para ser honrados dos homens» (*Mat.* VI, 1, 2). Outra vez apresenta o modelo do publicano contrito e humilhado diante de Deus (*Luc.* XVIII, 9, 14). Declara que não veio para ser servido mas para servir e foge das multidões que o querem aclamar rei.

Ora este procedimento é incompatível com a soberba e o orgulho que o teriam impelido a dizer-se o Messias, o Filho de Deus e o futuro Juiz da humanidade.

Só nos referimos aqui a duas virtudes de Cristo, que se opõem mais directamente à hipocrisia e ao orgulho, e se pressupõem necessàriamente pela hipótese que considera Jesus um impostor. Poderíamos descrever todas as virtudes de J. Cristo, a sua personalidade moral completa, a santidade [1] incomparável que não teve o menor defeito; mas, para que insistir, uma vez que já se não tomam a sério as mofas de VOLTAIRE e dos *Enciclopedistas,* que consideravam Jesus como um impostor e os Apóstolos como falsários e inventores de milagres evangélicos com o fim de fazer adorar o seu Mestre?

239. — 2.º Jesus não era um iluso. — Jesus não quis enganar, mas *podia ter-se enganado.* Podia enganar-se a respeito da sua personalidade e enganar-nos sem querer. Esta segunda hipótese é defendida, em nossos dias, pelos adversários da divindade de Cristo.

---

(1) Notaremos, com TANQUEREY, que a santidade sobreeminente de Jesus não pode ser prova da sua missão divina se a considerarmos independentemente das suas afirmações. Um homem pode possuir santidade eminente, e não ser enviado de Deus. A santidade é consequência da missão divina pois é incompreensível que um enviado divino, encarregado de instituir uma religião desmentisse com o seu proceder as verdades que tem a missão de ensinar; mas a recíproca não é verdadeira. As virtudes transcendentes de Jesus podem dar assunto abundante para a apologética oratória, depois de se ter demonstrado a divindade de Jesus; mas não podem servir de argumento para a apologética didáctica.

Partindo do princípio «a priori» que o sobrenatural não existe e que não existe Enviado divino, os *racionalistas* modernos concluem que Jesus foi vítima da ilusão e que é uma espécie de alucinado.

Já tivemos ocasião de observar (n.º 234) como o mais astuto dentre eles descreve os estados de alma, pelos quais o Salvador teria passado até chegar à consciência da sua messianidade. Parte da suposição que Jesus Cristo tinha «a convicção profunda da sua união íntima com Deus», de uma união tal que «julgava possuir a respeito de Deus as mesmas relações que um filho tem para com seu pai. Mais ainda; que estava numa ordem única e incomparàvelmente superior aos outros homens, numa palavra, que era Filho de Deus».

«Deus está nele, e ele sente que está em Deus e tira do coração tudo o que diz de seu Pai... Julga-se em relação directa com Deus e está persuadido que é Filho de Deus». Convencido de que era «o Filho de Deus, Jesus sentiu sùbitamente em si a missão de fazer todos os homens participantes da sua filiação divina, ensinando-os a reconhecer Deus como seu Pai e a recorrer a ele como filhos (1).

A partir deste momento, em que «se propôs criar um estado novo da humanidade», em que a sua «ideia fundamental» era o «estabelecimento do reino de Deus», Jesus aceita o papel de Messias. E como imediatamente encontrou a oposição violenta dos Fariseus, entendeu que, antes de ser o Messias triunfante e de ser chamado à missão gloriosa de Juiz supremo da humanidade, devia passar pelo sofrimento e pela morte.

Certamente esta psicologia da alma de Jesus não deixa de ter a sua arte, mas as concepções de RENAN são mais engenhosas do que sólidas. De facto em nenhum dos Evangelhos se descobrem vestígios de semelhante evolução nas ideias de Jesus. Desde o primeiro instante da sua vida pública, tem a consciência de ser o Messias; *se há evolução,* não é no *pensamento* de Jesus, mas no *modo de o exprimir;* ou antes, a fé de Jesus na sua missão nunca variou, o que se desenvolveu e progrediu foi a convicção que nasceu na alma dos seus discípulos e dos seus ouvintes.

(1) RENAN, *Vie de Jésus.*

Oiçamos, para responder a Renan, um dos representantes mais célebres do protestantismo liberal em França. «Jesus, escreve STAPFER, disse que era o Messias. Isto está provado, e é certo. Mas como chegou até esse ponto? Seria a loucura ou não? Tal é, segundo nos parece, a única alternativa que se apresenta doravante entre os crentes e os não-crentes» (1).

Renan disse: «Jesus exaltado com o êxito, julgou-se Messias. Estava em seu juízo no começo do seu ministério, mas já o não estava no fim. A sua história, tal como a conta Renan, é, não obstante todas as circunspecções, a história da sobre-excitação crescente dum homem que começou possuindo o bom senso, a clarividência, a saúde moral dum génio nobre e grande, e acabou numa exaltação doentia que está perto da loucura. A palavra *loucura* não a escreveu Renan, mas o equivalente encontra-se em cada página. Pois bem, os factos opõem-se a esta explicação» (2).

«Pelo contrário, o que impressiona mais» em Jesus «quando se estuda de perto, é precisamente o domínio de si mesmo, a clarividência e a ausência completa de ilusões». «É muito para notar-se que a fé de Jesus em si mesmo e na sua obra é sempre a mesma. Esta confiança inabalável de Jesus na sua obra, em seu Pai e em si mesmo é com certeza sobrenatural... Há nesta confiança, que nenhum acontecimento exterior pôde perturbar, um dos mais bem fundados argumentos da natureza divina de Jesus» (E. STAPFER).

De modo que, como confessam os próprios adversários que rejeitam o dogma católico da divindade de Jesus Cristo, não se pode demonstrar que Jesus Cristo fosse um iluso a respeito de si mesmo, sem recorrer à hipótese da loucura, quer se use esta palavra, quer se substitua por outras equivalentes, tais como, exaltação mística, alucinação ou desequilíbrio.

Mas como explicar essa desordem mental perante a

---

(1) E. STAPFER, *Jésus-Christ avant son ministère*.

(2) A tese de Renan foi retomada pelo Dr. BINET-SANGLE, que numa obra interminável «*La folie de Jésus*» (4 vol., in 8º, 1908-1915) quis demonstrar que Jesus era um louco que sofria de teomania, por outras palavras, era um louco religioso. Esta tese foi refutada sob os dois aspectos, *médico* e *exegético*, pelo Dr. VÉRUT, num livro que tem por título: *Voilà vos bergers..., Jésus devant la science*» (Paris, 1928).

elevação de espírito, a inteligência profunda e lúcida que se manifestam em todos os discursos e conversas de Jesus? Como é que um desequilibrado pode ser o autor de um código religioso, que excede as mais elevadas concepções dos filósofos antigos, e duma moral que veio a ser o ideal da humanidade? Não; *um louco não possui tanta sabedoria.* Um desequilibrado nunca teria realizado uma obra tão grandiosa, criado um movimento de almas tão intenso, e exercido uma influência tão considerável no mundo.

Conclusão. — Logo esta conclusão impõe-se: Jesus não é impostor nem louco. Não enganou nem se enganou. Tudo o que afirmou deve admitir-se. Se disse que era o Messias, Filho de Deus, é porque de facto o era.

Bibliografia. — LEPIN, *Jésus, Messie et Fils de Dieu* (Letouzey); *Christologie; théories de Loisy* (Beauchesne). — BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus* (Bloud).—DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* e art. *Jésus-Christ* (Dict. d'Alès). — ROSE, *Études sur les Évangiles* (Bloud). — FRÉMONT, *Lettres à l'abbé Loisy* (Bloud). — Mons. FREPPEL, *La divinité de Jésus-Christ* (Palmé). — HUGUENY, *Critique et catholique* (Letouzey). — MANGENOT, *Jésus, Messie et Fils de Dieu* (Bloud). — F. PRAT, *La théologie de saint Paul* (Beauchesne).

CAPÍTULO III. — REALIZAÇÃO EM JESUS DAS PROFECIAS MESSIÂNICAS.

REALIZAÇÃO EM JESUS DAS PROFECIAS MESSIÂNICAS.

- **1.º Adversários.**
  - A. *Racionalistas. Protestantes liberais.*
  - B. *Judeus.*
- **2.º Argumento.**
  - A. Existem *profecias messiânicas* (Maior).
  - B. Ora Jesus *realizou-as* (Menor).
  - C. Logo *Jesus é o Messias.*
- **3.º Existência das profecias messiânicas.** *(Maior).*
  - A. *Noções gerais.*
    - *a)* Definição.
    - *b)* Modo da revelação profética.
    - *c)* Particularidades da linguagem profética.
    - *d)* Os profetas do Antigo Testamento.
  - B. *Profecias relativas.*
    - *a)* ao *reino.* Esperança messiânica.
      1. A sua origem.
      2. A sua natureza.
      3. Missão dos profetas.
    - *b)* ao *Ungido* ou Messias.
      1. Origem.
      2. Nascimento.
      3. Funções.
      4. Modo como realizará a sua obra.
- **4.º Realização das profecias.** *(Menor).*
  - A. *A Pessoa de Jesus.*
    - *a)* Origem.
    - *b)* Nascimento.
    - *c)* Funções.
    - *d)* Modo como realizou a sua obra.
  - B. *A obra de Jesus.*
    - Fundou uma religião universal.
      1. um reino *espiritual.*
      2. não um reino temporal.
- **5.º Objecções.**
  - A. As profecias não se explicam pela *evolução do pensamento.*
  - B. *Em que sentido* as profecias *se realizaram.*
  - C. *Porque* não quiseram os Judeus *reconhecer* o Messias.

DESENVOLVIMENTO

O argumento profético.

240. — Preliminares. — No capítulo precedente, provámos que Jesus se apresentou como o *Messias predito pelos profetas.* Ora, por mais digna de fé que seja a palavra

dum homem, aliás recomendado pela santidade da sua vida e pela sublimidade da sua doutrina, não se segue que a sua afirmação não deva ser sujeita a exame.

Se Jesus é *um* Enviado de Deus, deve dar-nos provas inequívocas da sua missão divina, como são as profecias e os milagres. Mas, se Jesus é o *Enviado divino anunciado pelos profetas*, tem de realizar na sua pessoa e nas suas obras as profecias feitas a seu respeito; é necessário que haja estreita relação entre o Antigo e o Novo Testamento, que um se explique pelo outro, que o segundo confirme o primeiro.

241. — 1.º **Adversários.** — O argumento fundado nas profecias tem duas espécies de adversários. Uns negam a *existência* das profecias, outros contestam a sua *realização em Jesus.*

A. **Ao primeiro grupo** pertencem os *racionalistas* e os *protestantes liberais*, segundo os quais, o Messias não foi predito e as profecias alegadas não são *profecias*, nem profecias *messiânicas*.

Segundo RÉVILLE, as passagens do Antigo Testamento, «em que alguns se compraziam de ver predições sobrenaturais» ([1]) têm sido mal interpretadas pelos pregadores e pelos teólogos. À semelhança dos adivinhos e das sibilas, os profetas não tiveram o privilégio de conhecer e de anunciar os segredos do futuro. Mas, nem por isso deixam de ser homens extraordinários; porque, ainda que as suas *predições* não existam de facto ou não tenham valor, todavia a sua *pregação* eleva-os muito acima dos seus contemporâneos e, só por este título, são homens providenciais que tiveram uma ideia mais clara e mais elevada de Deus e da lei moral ([2]).

Se os racionalistas e os protestantes liberais reconhecem a sublimidade da moral dos profetas e os elevam acima de todos os seus contemporâneos, é para mais fàcilmente recusarem todo o carácter sobrenatural à sua obra e à sua palavra. Portanto, serão talvez pregadores admiráveis, mas não são

---

(1) J. RÉVILLE, *Le prophétisme hébreu, esquisse de son histoire et de ses destinées.*

(2) SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire.*

profetas no sentido estrito da palavra. Donde se segue que o argumento fundado nas profecias, como nos foi transmitido pela apologética tradicional, carece inteiramente de valor.

B. **No segundo grupo** de adversários estão compreendidos os *Judeus* que reconhecem a existência das profecias messiânicas, mas não admitem que se tenham verificado em Jesus. Para afirmar o contrário, seria necessário, segundo eles, negar às profecias o seu sentido natural e interpretá-las fora do contexto.

Por isso, diz SABATIER, «foi possível que os Judeus, segundo a sua exegese, não reconhecessem em Jesus de Nazaré o Messias que esperavam, pois sòmente poderiam acreditar nele renunciando às esperanças políticas e nacionais que os seus livros lhes tinham dado. Podemos dizer que as profecias messiânicas, no sentido histórico e gramatical, nunca foram cumpridas e parece que não se realizaram na vida, ensino, morte de Jesus Cristo e no maravilhoso desenvolvimento da sua obra senão num sentido que certamente não tinham no espírito daqueles que primeiro as proferiram» (SABATIER, *ib.*).

242. — 2.º Argumento. — O *argumento* fundado nas profecias pode formular-se no seguinte silogismo: Existe no Antigo Testamento uma série de profecias que predizem, que descrevem de antemão a *pessoa* e a *obra* do Messias. Ora estas profecias *realizaram-se* na *pessoa* e na *obra de Jesus.* Logo Jesus é o Messias.

O argumento compreende dois pontos que se devem provar: — 1. a *existência* das profecias messiânicas; — 2. a sua *realização em Jesus.* Se demonstrarmos estes dois pontos, que são a maior e a menor do silogismo, teremos respondido, de facto, às duas classes de adversários que temos de refutar. Procuraremos fazê-lo nos dois artigos seguintes.

Notas. — 1. Primeiramente, convém lembrar — como já tivemos ocasião de dizer — que, em rigor, a demonstração cristã pode fazer-se sem o argumento profético. Ainda que não tivesse havido nenhuma profecia, Jesus não deixaria de ser o *«Enviado de Deus»,* uma vez que se provasse que fez

numerosos e incontestáveis milagres, que reuniu na sua pessoa todas as qualidades que convêm a um enviado do céu e que a sua doutrina e a sua moral têm claramente os sinais de origem sobrenatural. Moisés, o fundador da religião que tem o seu nome, não foi anunciado por nenhuma profecia e, não obstante, a sua missão divina conhece-se claramente pelos múltiplos prodígios que realizou e pela transcendência da sua doutrina.

2. Contudo, o argumento profético tem grande importância por dois motivos: — *a)* Em primeiro lugar, é indiscutível que *o facto de ter sido predito* clara e formalmente, ajunta nova força às outras provas que nos apresentam Jesus como Enviado de Deus. — *b)* Além disso, o argumento profético *remonta às origens do cristianismo*. Pode até dizer-se que para os Judeus era o argumento principal. J. Cristo emprega frequentemente esta prova para demonstrar a sua missão, porque os Judeus, sem exceptuar os Apóstolos, fixavam-se principalmente nas profecias do Antigo Testamento que diziam respeito à glória do Messias e não prestavam atenção àquelas em que se prediziam as suas humilhações e sofrimentos. Requeria-se, pois, que Jesus rectificasse os falsos conceitos dos seus contemporâneos: trabalho muitas vezes infrutuoso e tão longo que o ouvimos, no dia da sua Ressurreição, repreender os dois discípulos que iam para Emaús por não terem compreendido ainda o sentido das profecias: «Ó estultos e tardos de coração para crer tudo o que anunciaram os profetas! Porventura não convinha que o Cristo sofresse essas coisas e que assim entrasse na sua glória? E começando por Moisés e discorrendo por todos os profetas, interpretava-lhes o que dele se dizia em todas as Escrituras» (*Luc.* XXIV, 25-27).

Art. I. — **Existência das profecias messiânicas.**

Antes de demonstrar que houve profecias em geral e profecias messiânicas em particular, convém dar algumas noções acerca dos profetas. Este artigo compreenderá dois parágrafos: 1.° *Noções gerais acerca dos profetas*. 2.° *O facto das profecias messiânicas*.

§ 1.º — NOÇÕES GERAIS ACERCA DOS PROFETAS (1).

243. — 1.º **Definição.** — Etimològicamente, a palavra profeta (do grego «*profêtês*» intérprete, o que prevê o futuro) designa em grego, ora um intérprete dos deuses, ora aquele que prediz o futuro.

A. Na primeira significação, ou *sentido lato*, profeta, em hebraico *nâbi*, significa *intérprete*. É neste sentido que Deus disse a Moisés, quando alegara a sua dificuldade de palavra para não aceitar o encargo temível que o Senhor lhe queria impor: «Aarão, teu irmão, será o teu *nâbi*» (*Êxod.* IV, 16); por outras palavras: Aarão falará em teu lugar.

Na Bíblia a palavra profeta é também empregada para designar o homem que exalta os louvores de Deus: diz-se, por exemplo de Saul, que nos acessos de melancolia, profetizava (isto é, *cantava)* em sua casa, enquanto David tocava (I *Sam.*, XVIII, 10).

B. No *sentido estrito*, profeta era aquele a quem Deus revelava o futuro e confiava a missão de o comunicar aos outros.

Seja qual for o sentido da palavra, o profeta era «o intérprete de Deus, o intermediário entre Deus e o seu povo; recebia as ordens do Senhor e comunicava à descendência de Abraão os planos divinos... A sua missão era dupla: uma referia-se ao tempo presente, outra ao futuro» (2).

244. — 2.º **Modo da revelação profética.** — Como intérprete de Deus, o profeta recebia as comunicações divinas de três maneiras: de viva voz, por meio de visões, e de sonhos:

a) de viva voz deve-se entender, ao menos ordinàriamente, não uma linguagem articulada que feria o ouvido do profeta, mas uma voz que se fazia ouvir no íntimo da alma;

b) por meio de visões. Deus fazia talvez passar diante dos olhos do profeta imagens materiais e físicas, ou lhas fazia sentir pela imaginação sem que fossem produzidas por meio

---

(1) Estas noções gerais são independentes da questão da existência e verificação das profecias messiânicas que se realizaram em Jesus.

(2) VIGOUROUX, *Manuel Biblique*, t. II, n.º 895.

de realidade alguma exterior; ambas as hipóteses são admissíveis, mas a segunda parece mais verosímil;

c) por meio de sonhos. Esta espécie de manifestação divina, muito mais rara que as outras, diferia da precedente; porque a visão operava-se durante o estado de vigília, enquanto que os sonhos só se produziam durante o sono.

«Qualquer que fosse a maneira pela qual se comunicasse a revelação celeste, o profeta nunca se encontrava em estado de *delírio,* nem, com maior razão, de loucura, que caracterizava os adivinhos do paganismo, quando promulgavam os oráculos dos falsos deuses. Por conseguinte, o profeta conhecia sempre o que profetizava» ([1]), ainda que não compreendesse inteiramente o alcance das suas profecias, ou o modo como se haviam de cumprir.

245. — 3.° Particularidades da linguagem profética. — Os acontecimentos futuros apresentam-se de ordinário aos profetas como factos presentes, já efectuados: deste modo se explicam certas particularidades da linguagem profética. Em primeiro lugar o *emprego* muito *frequente do pretérito* em lugar do futuro; depois, ao menos dum modo geral, a *ausência absoluta de cronologia:* os factos não são anunciados necessàriamente pela ordem da sua realização futura, nem se indicam os intervalos de tempo que os devem separar.

O quadro do porvir apresenta-se aos seus olhos sem perspectiva: tudo está no mesmo plano. Geralmente só depois do cumprimento dos oráculos divinos, se pode fazer distinção. No entanto, ainda que de ordinário, Deus tenha julgado suficiente anunciar a fundação do seu reino sem lhe fixar a data nem o modo de realização, por vezes sucede que os profetas indicam claramente a época dos factos que predizem.

246. — 4.° Os profetas do Antigo Testamento. — Tomando como pontos de comparação a extensão e a importância da sua obra, os profetas dividem-se em duas classes: profetas *«maiores»* e profetas *«menores».*

a) Os primeiros, em número de quatro, são: ISAÍAS,

(1) VIGOUROUX, *Manuel Biblique,* t. II, n.º 898.

JEREMIAS com BARUCH como apêndice, EZEQUIEL e DANIEL. — *b)* Os segundos são doze e chamam-se: OSÉAS, JOEL, AMÓS, ABDIAS, JONAS, MIQUEIAS, NAÚM, HABACUC, SOFONIAS, AGEU, ZACARIAS, MALAQUIAS.

A era profética começou com Abdias (1) nos princípios do século IX antes de Cristo, e fechou com Malaquias, cerca de 435: abrange, portanto, um período de quatro séculos e meio.

Além dos profetas maiores e menores, cujos nomes acabamos de citar, houve no Antigo Testamento uma longa série de homens ilustres que merecem a designação de profetas, no sentido lato da palavra, quer dizer, que foram junto do povo de Israel ou dos seus chefes, os representantes e intérpretes das vontades divinas. Tais são MOISÉS, o libertador e o legislador do povo hebreu; SAMUEL, que afastou Israel dos cultos de Baal e Astaroth; NATAN, no reinado de David, e o próprio DAVID; ELIAS e ELISEU que, depois do cisma de Israel, foram encarregados por Deus de restaurar o verdadeiro culto de Javé.

§ 2.º — EXISTÊNCIA DAS PROFECIAS MESSIÂNICAS.

247. — Será verdade, como afirma *a maior* do argumento profético, que existe no A. T. uma série de profecias relativas à *pessoa* e à *obra* do Messias?

Não é preciso estudar longamente os livros do A. T. e, em particular, os escritos dos profetas, para reconhecer que reina em toda a história judia, um grande pensamento, uma ideia-mestra ou, como outros dizem, uma *ideia-força* que aparece em toda a parte como um invariável «leit-motiv», e desempenha papel importante na vida e na alma da nação: é a *ideia messiânica*.

Esta ideia compreende duas coisas: — *a)* Em primeiro lugar, a *expectação de um reino* que se há-de fundar um dia — por intermédio e sob a dominação de Israel — e reunir

(1) É muito difícil determinar a época em que viveu Abdias. «Uns, diz VIGOUROUX, tem-no como o mais antigo dos profetas; outros dizem que viveu no tempo do cativeiro... Pode-se contudo, sem afirmar o facto como certo, considerar o profeta Abdias como o mais antigo de todos aqueles, cujos escritos chegaram até nós.

todos os povos no culto do verdadeiro Deus, reconhecido e adorado como Senhor do Universo. — *b)* Em segundo lugar, a *expectação de um rei,* — «Ungido ou Messias» — encarregado de fundar esse reino universal, de ser o seu rei terrestre, e um dia o rei dos eleitos no céu, o juiz que recompensará os bons no paraíso e precipitará os maus na geena.

Como se vê, as profecias têm *dois objectos.* Referem-se não só ao *reino futuro,* mas também ao *Rei* que há-de fundar e governar esse reino.

248. — 1.° **Profecias relativas ao reino.** — A *esperança messiânica,* que se refere ao *futuro reino,* pode encarar-se sob o tríplice aspecto da sua *origem,* da sua *natureza* e da *missão dos profetas* na génese desta ideia.

A. **Origem da esperança messiânica.** — Um rápido exame dos Livros sagrados indica que não é preciso procurar a *origem da esperança messiânica* fora das *revelações* e *promessas divinas.* Estas remontam ao berço da humanidade. Apenas Adão e Eva cometeram o pecado de desobediência. Deus prometeu-lhes imediatamente um Redentor *(Gén.,* III, 14, 15). Repetidas vezes, renovou as suas promessas de bênção, especialmente a Noé, a Abraão, a Isaac e a Jacob. Basta citar aqui as duas mais solenes e explícitas: «Todas as nações da terra serão abençoadas naquele que há-de proceder de ti, disse o Senhor a *Abraão,* porque obedeceste à minha voz» *(Gén.,* XXII, 18,). «Não sairá o ceptro de Judá, disse o profeta *Jacob* ao seu quarto filho Judá, até que venha aquele que deve ser enviado; e ele será a expectação das gentes» *(Gén.,* XLIX, 8 e segs.).

Desde os primeiros dias da humanidade, Deus anuncia o seu *plano,* não em fórmulas precisas que assinalem todos os pormenores da obra futura, mas em palavras suficientemente claras, para fazer compreender ao povo judaico a grande missão que tem de desempenhar na obra anunciada, para descobrir aos seus olhos horizontes luminosos e despertar-lhe na alma grandes esperanças.

À luz destas promessas, é fácil conhecer, nas numerosas vicissitudes da história judaica a *unidade* e a *continuidade do plano divino.* Quem considerar com atenção, compreen-

derá sem dificuldade que, apesar da obra se preparar e desenvolver com lentidão misteriosa, com interrupções momentâneas, ou ao menos com certo afrouxamento, não deixa contudo nunca de prosseguir o seu caminho progredindo sem cessar.

Através das alternativas de fidelidade e de defecção do povo hebreu, apareceu sempre clara a vontade de Deus de guardar no seio da nação eleita o *monoteísmo,* destinado a ser um dia a religião universal.

B. **Natureza da esperança messiânica.** — É incontestável que andam de mistura com a ideia messiânica dois elementos completamente diversos: a fundação do reino futuro, do reino universal de Deus e a *restauração do seu reino terrestre.* Esta esperança duma restauração nacional lançou tão profundas raízes em todos os corações, que no momento da Ascensão do Senhor, ainda os Apóstolos lhe perguntavam: «É agora que restaurareis o reino de Israel»? *(Act.* I, 6).

Há contudo profecias em que a esperança messiânica de um reino temporal não tem nenhum ou quase nenhum fundamento *(Is.,* II, 2, 5; XI, 1, 8; XLII, 1, 4; L, 4, 11; LII, 13; LIII, 12). Numerosas profecias descrevem a natureza do futuro reino fazendo-o consistir na união íntima entre Deus e a alma de cada fiel *(Oséas,* II, 19). Além disto, só pelo facto de as profecias anunciarem que todos os povos hão-de participar no reino messiânico, claramente se deduz que o particularismo judaico no domínio religioso e político será um dia abolido.

C. **Missão dos profetas** [1]. — O papel que desempenharam os profetas na origem e desenvolvimento da esperança messiânica, foi sem dúvida de máxima importância.

1. Primeiramente, foram os *defensores do monoteísmo.* Em todas as épocas da história, e antes dos profetas pròpriamente ditos, Deus suscitou homens que foram os intérpretes da sua vontade e dos seus desígnios. Moisés, o legislador de Israel pregou o culto exclusivo de Javé, Senhor soberano,

(1) Como o nosso *fim* é ùnicamente dar a conhecer a missão dos profetas na origem da esperança messiânica, não é necessário investigar a data precisa em que os seus livros foram compostos. Basta que sejam anteriores à vinda de Cristo (n.º 251).

justo, bom e misericordioso para com os que o amam e guardam a sua lei. SAMUEL apartou os hebreus dos cultos idolátricos de Baal e Astaroth. Depois de começar o cisma de Israel, ELIAS e ELISEU desterraram as falsas divindades e restabeleceram o culto verdadeiro.

2. Anunciaram que o monoteísmo, que constituía o dogma principal da religião judaica, se difundiria *por todas as nações do universo.* ISAÍAS predisse que Jerusalém seria o centro verdadeiro, «aonde afluiriam todas as nações» *(Is.* II, 2). JEREMIAS declarou aos Judeus que a religião não era sòmente um pacto social entre Javé e Israel, mas uma união íntima entre Deus e a alma de cada indivíduo; união que tanto se pode aplicar aos Judeus como aos estrangeiros e aos Gentios. EZEQUIEL, o maior dos profetas do cativeiro, manteve a fé e a esperança dos infelizes Judeus castigados pelos seus crimes, mas não abandonados por Deus, e predisse-lhes a ressurreição de Israel. Os três profetas, AGEU, ZACARIAS e MALAQUIAS, depois do exílio, anunciaram o futuro reino messiânico; MALAQUIAS, em particular entreviu uma nova ordem de coisas, e um sacrifício novo *(Mal.* I, 11).

Conclusão. — A missão desempenhada pelos *profetas,* com respeito ao reino futuro, teve dois fins: — 1. O primeiro foi guardar intacta, entre o povo judaico, a *fé num Deus único,* e manter a adoração exclusiva de Javé. — 2. O segundo, reservado de um modo particular aos profetas pròpriamente ditos, foi *anunciar,* para um futuro mais ou menos próximo, uma *ordem nova,* uma *religião espiritual,* que desenvolvesse especialmente o culto interior, uma religião, não já nacional e restrita ao povo judeu, mas *universal,* à qual todos os homens seriam chamados e que seria como o complemento da antiga religião judaica.

249. — 2.º Profecias relativas à pessoa e obra do Messias. — Para estabelecer o reino messiânico, Deus enviará o seu representante. Ora os profetas não se contentaram com anunciar este *Enviado* ou *Messias* (1); muito tempo

(1) Os dois termos «Enviado» e «Messias», usados indistintamente na linguagem ordinária, não são em realidade equivalente. A palavra Messias, transcrita do hebreu «Meschiach» e sinónima da palavra «Christos», significa: ungido, sagrado por Deus, e não um enviado.

antes, determinaram a *origem*, o *nascimento*, as *funções* e o *modo* como Ele levará a efeito a sua obra.

A. **A origem.** — O Messias será descendente de Abraão (*Gén.* XII) e da família de David (II *Sam.*, VII).

B. **O Nascimento.** — 1. A *data.* O Messias não virá antes de o ceptro ter saído de Judá (*Gén.* XLIX, 10). É indicação preciosa; mas a célebre profecia de Daniel é ainda mais explícita e precisa, pois fixa a época da vinda de Cristo, com cinco séculos [1] de antecipação: «Desde a saída da ordem (edito) para a reconstrução de Jerusalém até Cristo chefe, passarão sete semanas e sessenta e duas semanas... E depois das sessenta e duas semanas, o Messias será morto» (*Dan.* IX, 25-26). Das palavras do profeta inspirado pelo anjo Gabriel se depreende que o Messias era condenado à morte na semana imediata ao decurso de 7 semanas e 62 semanas, isto é, de 69 semanas (de anos) depois da promulgação do edito relativo à restauração de Jerusalém: são aproximadamente 486 anos. Ora tirando desta soma, 33 anos, — idade provável de Cristo quando foi crucificado, — obtém-se o ano 453, que nos leva a pleno reinado de Artaxerxes o Longímano, autor do edito.

2. *O lugar.* O Messias deve nascer em *Belém*, segundo o profeta Miqueias: «E tu, Belém Efrata, tu és pequena entre as mil de Judá; mas de ti sairá o que há-de dominar em Israel, e cuja geração é desde o princípio, desde os dias da eternidade» (*Miq.* V, 2).

3. *Nascimento milagroso do Messias.* «Uma virgem conceberá, lê-se em Isaías (VII, 14), e dará à luz um filho, ao qual será dado o nome de Emmanuel».

C. **Suas funções.** — O Messias exercerá a tríplice função de rei, sacerdote e profeta: — 1. O Messias será *rei.*

---

(1) Os racionalistas dizem que o livro de Daniel não foi escrito por ele, mas muito mais tarde. A questão pouco interesse tem, porque os próprios adversários reconhecem que o livro foi composto, pelo menos, dois séculos antes da era cristã. O que não admira; pois sem falar da citação feita por Jesus Cristo, quando anuncia que abominação da desolação cairá sobre Jerusalém (*Mat.* XXIV, 15), é certo que os Judeus não teriam inscrito o livro de Daniel entre os seus Livros sagrados, se tivesse sido composto depois do Evangelho.

Será chamado rei como os outros reis e será Filho de Deus, de uma maneira mais eminente que os outros homens (*Ps.* II, 7); Mas a sua realeza será inteiramente espiritual e pacífica (*Is.* XLIX); será o «Príncipe da paz» (*Is.* IX, 5). — 2. O Messias será *sacerdote*. Assim o diz DAVID num dos seus salmos (CIX, 1-5): «Disse o Senhor ao meu senhor: Senta-te à minha direita; até que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés... Jurou o Senhor, e não se arrependerá: tu és *sacerdote* eternamente, segundo a ordem de Melquisedeque». Os antigos doutores judeus reconheceram nestas palavras do Rei-profeta os traços do Messias. — 3. O Messias será *profeta* (*Deut.* XVIII, 15); (*Is.* LXI, 1).

D. **Modo como realizará a sua obra.** — Está descrito na *segunda parte de Isaías, nalgumas passagens de Zacarias e nalguns salmos,* e particularmente no *salmo* XXI.

Em ISAÍAS, o Messias é apresentado como *servo de Deus* que salvará o seu povo, não pela destruição dos seus inimigos, mas pela obediência humilde, pela sua paixão e morte ignominiosa: o caminho da cruz será o caminho da salvação. Antes de alcançar a vitória e de consumar a obra da Redenção, o Messias sofrerá todas as humilhações: será atraiçoado por um dos seus (*Ps.*, XL, 10); vendido por trinta moedas de prata (*Zac.*, XI, 12-13); será flagelado, semelhante a um leproso, o opróbrio dos homens e a abjecção da plebe (*Ps.*, XXI); dar-lhe-ão fel por alimento e vinagre por bebida (*Ps.*, LXVIII). Atravessar-lhe-ão, de parte a parte, as mãos e os pés; os soldados lançarão sortes sobre os seus vestidos (*Ps.*, XXI, 17-19); o seu coração será aberto por uma lança (*Zac.*, XII, 10). Mas às humilhações de Cristo seguir-se-á a sua gloriosa *ressurreição* e *ascensão;* o seu corpo não será entregue à corrupção (*Ps.*, XV, 10) e ressuscitará ao terceiro dia (*Oséas,* VI, 3). Depois, triunfante, elevar-se-á do monte das Oliveiras (*Zac.*, XIV, 4) e irá sentar-se à direita de Deus (*Ps.*, CIX, 1).

A vida de Cristo foi, por assim dizer, composta muito tempo antes e as suas circunstâncias foram tão claramente descritas, que será fácil verificar se o Messias esperado realizou todas as condições preditas.

Art. II. — Realização das profecias messiânicas em Jesus.

250. — As profecias messiânicas, diz a menor do argumento profético, realizaram-se na *pessoa* e na *obra de Jesus*.

1.º A pessoa de Jesus realizou as profecias messiânicas. — Será Jesus, na realidade o *Enviado* predito pelos profetas, para fundar o reino que se esperava? Terá cumprido na sua pessoa todos os sinais anunciados pelos profetas relativamente à sua *origem, nascimento, funções e modo* como a obra messiânica devia ser executada?

A. **Origem.** — Jesus é descendente de Abraão e pertence à família de David, como o provam as tábuas genealógicas de S. Mateus e de S. Lucas, as exclamações dos enfermos que imploram o seu auxílio: «Tende piedade de nós, *Filho de David*» (*Mat.*, IX, 27) e as aclamações da multidão no dia de Ramos: «Hosana ao Filho de David» (*Mat.*, XXI, 9, 15).

B. **Nascimento.** — Jesus nasceu: — 1. No *tempo* designado pelos profetas, quando a Judeia tinha caído sob o domínio de Roma, e o ceptro tinha saído de Judá; — 2. No *lugar* indicado e da *maneira* predita (*Luc.*, I, 34; II, 1, 7).

C. **Funções.** — Jesus exerceu a tríplice função de rei, sacerdote e profeta: — 1. *rei.* Diante de Pilatos afirmou que era rei, mas que a sua realeza não era deste mundo (*João,* XVIII, 37), que era espiritual, e devia estabelecer-se, não pela força das armas, mas pela persuasão dos corações (*Mat.*, XVIII, 18); — 2. *sacerdote.* Jesus ofereceu-se a si mesmo voluntàriamente em sacrifício na árvore da Cruz, e quis que esse sacrifício do seu corpo e sangue se renovasse até ao fim dos séculos; — 3. *profeta.* Jesus predisse o futuro, como depois teremos ocasião de ver (n.os 255 e segs.).

D. **Modo como Jesus cumpriu a obra messiânica.** — São bem conhecidos todos os permenores da história de Jesus e portanto não é preciso determo-nos a mostrar que

Jesus, pelas humilhações da sua vida, paixão ignominiosa e morte infamante na Cruz, cumpriu as profecias e, em particular, as de Isaías e do Rei-profeta no salmo XXI.

251. — 2.° **A obra de Jesus cumpriu as profecias messiânicas.** — Será verdade que Jesus fundou o *reino esperado* e cumpriu assim as esperanças messiânicas? A história aí está para atestar que Jesus Cristo fundou verdadeiramente uma religião, cujas raízes se prendem ao judaísmo, e que pode considerar-se como a continuação e aperfeiçoamento da religião moisaica. Não estabeleceu o reino temporal que os Judeus, ávidos de gozos materiais, tinham entrevisto nos seus sonhos de grandeza terrena, mas fundou o verdadeiro reino, aquele em que Deus reina e estende o seu domínio espiritual nas almas. Mas será verdade, perguntarão talvez, que o reino do verdadeiro Deus, se implantou *como* foi anunciado pelos profetas? Não é difícil demonstrá-lo.

1. Notemos, antes de mais nada, que a difusão do culto de Javé através do mundo, foi feita por intermédio de Israel como estava profetizado. Não foi na verdade o cristianismo propagado por doze filhos de Israel? É certo que para levar a cabo a sua obra, tiveram de prescindir de muitas exigências da Antiga Lei.

Para tornar a religião cristã acessível a todos os povos, viram-se forçados a desembaraçar-se das observâncias legais e dar mais importância ao culto interno, que consiste no respeito e sobretudo no amor de Deus. Mas, para isso, os profetas tinham-lhes preparado o caminho. Com efeito, há alguns dentre eles que, nas suas perspectivas do futuro, consideram já como secundárias as formas litúrgicas do judaísmo, e renunciam aos objectos mais sagrados do culto israelítico: por isso JEREMIAS prevê o dia, em que não haverá arca da aliança e em que o templo de Jerusalém poderá desaparecer como o de Silo (*Jer.*, VII, 12, 15).

2. Por outra parte, é certo que o monoteísmo há muito que transpôs os limites da Judeia, e pode dizer-se sem exageração que, se a religião cristã não é em toda a extensão da palavra a religião do mundo, está ao menos *espalhada por todo o universo* e implantada em todas as nações mais civilizadas.

Nota. — Antes de concluir devemos certificar-nos se os *oráculos*, que anunciavam o Messias, possuem as *condições* da verdadeira profecia (n.º 172 e 173). Serão porventura previsões certas de coisas futuras, que não puderam ser conhecidas por causas naturais? É fácil demonstrar que os oráculos messiânicos tinham as características das verdadeiras profecias.

a) Eram *predições certas* e não conjecturais, porque a expectação messiânica era geral, como testemunham os Evangelhos e até os autores profanos: judeus e pagãos.

b) Eram o anúncio de *coisas futuras*. Os livros proféticos existiam muitos séculos antes da era cristã, pois encontrámo-los na versão alexandrina dos Setenta, começada no III século e terminada cerca de 130 antes de Cristo. Os próprios racionalistas, que põem em dúvida a autenticidade da segunda parte de Isaías, e assinalam à profecia de Daniel uma época muito posterior, não põem em dúvida a existência dos livros proféticos antes da vinda de Jesus, e admitem que, ao menos na totalidade, foram compostos entre os séculos IX e V, antes de Cristo. As profecias não foram portanto inventadas depois dos factos.

c) Eram o anúncio de coisas futuras que *não podiam ser conhecidas por causas naturais.* Quer se trate do reino de Deus em si, quer do Rei que o devia fundar, nenhuma causa natural podia fazê-los entrever com cinco séculos de antecipação.

Conclusão. — Por conseguinte, é lícito concluir: — 1. que há no Antigo Testamento verdadeiras *profecias messiânicas*; e — 2. que Jesus as cumpriu na sua *pessoa* e na sua *obra,* de forma que pode aceitar-se este conhecido aforismo da Escola:

Novum Testamentum in Veteri latet.
Vetus Testamentum in Novo patet.

É pois certo que o Novo Testamento se encontra já em germe no Antigo, e que o Antigo se explica pelo Novo ([1]).

(1) É bom notar que só usámos no argumento profético textos que se pudessem entender no sentido literal; mas há muitos outros que a exegese cristã sempre considerou como *profecias espirituais* ou *figurativas*, fundada nos

252. — Objecções. — 1.º Alguns racionalistas (KUENEN, DARMESTETER, J. RÉVILLE, LOISY) apelam para a *doutrina da evolução* a fim de despojar as profecias de todo o *carácter sobrenatural.* Nesta hipótese as predições de que falámos explicam-se por uma evolução do pensamento cujas fases são pouco mais ou menos as seguintes.

Na primeira *apareceu subitâneamente o profetismo,* que teve o seu começo numa causa inconsciente, manifestando-se como novo fenómeno na história de Israel. Como os profetas eram homens transcendentes, chegaram pela superioridade da sua inteligência à concepção do monoteísmo mais puro, isto é, à noção de um Deus único, criador e senhor do mundo. Desta concepção de Deus passaram fàcilmente à ideia de que o seu Jeová havia de triunfar um dia em toda a parte e que seria adorado, não sòmente no templo de Jerusalém, mas em todo o mundo. Depois, por evolução normal do pensamento, predisseram que, para fundar esse reino universal de Jeová, seria escolhido Israel e, concretizando mais, um descendente de David.

Deste modo, os profetas, lisonjeando as aspirações e sonhos de dominação dos seus compatriotas, exerceram grande influência nos seus contemporâneos. O pensamento dos profetas penetrou na alma dos Judeus, e deu origem à *esperança messiânica.* E como as ideias tendem a traduzir-se em factos, um dia apareceu um personagem que pensou ser o Messias e atribuiu-se os títulos e a missão preditos pelos oráculos dos profetas.

Resposta. — A tese racionalista segundo a qual a evolução é explicação suficiente das profecias messiânicas, é falsa no seu *fundamento* e na sua *conclusão.*

1. **No seu fundamento.** Supõe que a origem do monoteísmo se explica por *causas naturais,* o que está em *contradição com os factos:*

a) Os profetas são os primeiros a afirmar que não expõem a própria doutrina, mas sòmente o que lhes foi ensinado pela revelação. AMÓS declara que foi enviado pelo Senhor «como profeta ao povo de Israel» (*Amós,* VII, 15); JEREMIAS diz que as suas palavras são de Deus (*Jer.,* I, 2). Basta ler os livros dos profetas para nos convencermos que não argumentam como filósofos, mas falam como videntes e descrevem o que Deus lhes manifesta.

b) Sem falar no testemunho dos profetas, o princípio da evolução, isto é, a lei do determinismo, segundo a qual, as mesmas causas nas mesmas condições produzem os mesmos efeitos, não explica como é que só o povo de Israel teve profetas, ao passo que os povos vizinhos, da mesma raça, da mesma origem e no mesmo clima, como os Idumeus, não

---

princípios que «toda a economia da Lei era figurativa da ordem futura e que as personagens, as instituições e os costumes daquele tempo eram símbolos, tipos, sombras do que devia efeetuar-se no porvir... Os apologistas podem, portanto, considerar as intervenções de Deus no decurso da história judaica como prelúdio das intervenções futuras; as pessoas mais célebres do Antigo Testamento, como figuras das do Novo, sobretudo daquela que devia dominar todas as outras; e os ritos moisaicos como sombra das augustas realidades da ordem nova» (TOUZARD).

os tiveram, ou tiveram apenas adivinhos cuja importância não é superior à dos modernos sonâmbulos. Portanto, o monoteísmo dos profetas não se pode explicar por causas naturais (n.º 213).

c) Também não se pode admitir que os profetas tiveram um grande ascendente sobre os seus contemporâneos por saberem acomodar-se às suas ideias e lisonjear os seus sonhos. Pelo contrário, o monoteísmo ia contra os seus instintos carnais e contra as paixões que tantas vezes os arrastavam para a idolatria. A expansão do culto do verdadeiro Deus, do *seu* próprio Deus por todas as nações também não lhes poderia ser muito agradável, por causa da repugnância que este povo, excessivamente particularista e exclusivista, sentia em comunicar os seus privilégios aos gentios que detestava.

2. **Na sua conclusão,** a tese racionalista também carece de solidez. Dizem que a ideia messiânica, posta a circular pelos profetas, actuou à maneira duma *ideia-força* que se apoderou das almas, inflamou-as e produziu tal exaltação que se tornou uma realidade.

A *história* atesta porém o *contrário.* A voz dos profetas que anunciava a fundação do reinado do Messias começou a ouvir-se no século IX e emudeceu no século V, antes de Cristo. Não houve, pois, progresso da ideia, como quer a lei da evolução. Os racionalistas deveriam explicar-nos como é que o movimento da opinião, a marcha da ideia, isto é, o profetismo se deteve repentinamente durante quatrocentos anos e só retomou a sua evolução ao aproximar-se o advento de Jesus. *A ideia não só não progride,* desenvolvendo-se e tomando contornos mais nítidos, mas *desvia-se cada vez mais do pensamento dos profetas.*

Tinham falado duma religião futura mais espiritual e elevada, dum culto do coração em que o amor de Deus e da justiça teriam maior preponderância; e, durante quatro séculos, os Judeus isolaram-se num ritualismo estreito, em meio de uma multidão de observâncias acanhadas que falsearam as concepções proféticas. Os profetas tinham anunciado o reino universal de Deus e os Judeus fecharam-se num exclusivismo ciumento, não comunicaram com os outros povos, desprezaram-nos e foram desprezados por eles. Cingiram-se à parte material das profecias, a ponto de não serem capazes de se desligar dela, nem ainda quando a esperança messiânica se lhes apresentou como um facto consumado.

Concluamos, portanto, que a teoria da evolução não dá razão da existência das profecias messiânicas e a única explicação plausível é a *revelação divina.*

253. Suponhamos, dizem os racionalistas, que houve profecias messiânicas; mas, não se realizaram. Os Judeus nunca encontraram a felicidade temporal, nem a restauração do Reino de Israel que os profetas lhes tinham predito. Ao contrário; a história narra-nos a destruição do seu templo, a ruína de Jerusalém, e a sua dispersão pelo mundo.

Resposta. — Convém distinguir nas profecias dois elementos: o espiritual e o natural. — *a)* O *primeiro* e mais importante, já demonstrámos que se realizou (n.º 251). — *b)* O *segundo* parece à primeira vista que não se cumpriu. Mas não é assim, porque:

1. as promessas de prosperidade material e nacional eram apenas *elemento secundário* na esperança messiânica e não tinham outro fim senão *servir*, por assim dizer, de moldura *ao elemento espiritual.* Era conveniente que Deus acomodasse as suas revelações à mentalidade daqueles a quem se dirigiam. A importância excessiva que os Judeus deram ao elemento temporal é prova bem clara que nunca se resolveriam a propagar o culto de Javé, se ao mesmo tempo não tivessem esperança da restauração do reino temporal.

2. Devemos também notar que as *promessas* de Deus, acerca da felicidade terrestre e da restauração do reino de Israel, foram sempre *condicionais.* Os profetas sempre subordinaram o futuro temporal dos Judeus à sua fidelidade a Javé. Não é pois para admirar que, perseverando os Judeus no seu endurecimento e orgulho e obstinando-se em não querer reconhecer o Messias, tenham perdido o benefício das promessas materiais, cuja função era acessória.

254. — 3.º Se as profecias fossem *claras*, os Judeus não se teriam negado, em tão grande número, a reconhecer o Messias que esperavam.

Resposta. — Se Jesus não tivesse sido perseguido e rejeitado pelos seus, se por eles não tivesse sido condenado à morte, numa palavra, se tivesse sido reconhecido pelo povo judeu, não seria o Messias, pois que os oráculos messiânicos, que anunciavam todos estes factos, não se teriam cumprido.

Apesar disso pode sempre perguntar-se como é que os Judeus puderam enganar-se em tão grande número, acerca da interpretação das profecias, e como se explica que uns se tenham convertido ao cristianismo e outros obstinado no judaísmo. — «Os Israelitas, diz o P.e DE BROGLIE, que resistiram à luz do Evangelho e não quiseram receber o Messias, tinham-se ligado de tal maneira à ideia dum reino temporal, que não queriam absolutamente desligar-se dela. Quando viram que o Salvador se afastava da sua ideia, sacrificaram tudo e abandonaram-no.

Os Apóstolos, pelo contrário, e os primeiros discípulos de Cristo, não obstante terem esta mesma concepção, eram mais simples, mais submissos e mais dóceis. Reconheceram a Jesus Cristo como Messias e, arrebatados de admiração pela sua santidade, sabedoria e obras admiráveis, creram na sua divindade e sacrificaram o seu modo de ver aos ensinamentos de Jesus. Disseram consigo mesmos: «Eis como nós entendíamos as profecias; mas talvez nos enganávamos! E, certamente com repugnância e com pena, creram no verdadeiro sentido das palavras de Jesus, sacrificando o seu próprio parecer. Ao começo tinham resistido, mas depois submeteram-se e os factos deram-lhes razão».

Bibliografia. — TOUZARD, art. *La religion juive* (Dic. d'Alès); *Sur l'étude des prophètes de l'Ancien Testament* (Rev. pr. d'Ap. 1907-1908); *L'argument prophétique* (Bloud).—P.e BROGLIE, *Questions bibliques; Les prophéties messianiques* (Bloud). — S. PROTIN, *L'argument prophétique* (Rev. *dos Agost.* 15 Out. 1909). — MONS. PELT, *Histoire de l'Ancien Testament* (Lecoffre). — MONS. MEIGNAN, *Les prophètes d'Israël et le Messie.* — CONDAMIN, *Le livre de Isaïe* (Lecoffre). — LAGRANGE, *Le*

Messianisme chez les Juifs (Gabalda). — LE HIR, *Les prophètes d'Israël*. — MONS. FREPPEL, *La divinité de Jésus-Christ* (Palmé). — P. FRÉMONT, *La divinité de Jésus-Christ et la libre-pensée* (Bloud). — HUGUENY, *Critique et catholique* (Letouzey). — BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, 2.ª P. cap. IV. — LACORDAIRE, 41.ª conf. — MONSABRÉ, *Introduction au dogme catholique*, 16.ª e 17.ª conf. — A. NICOLAS, *Études philosophiques sur le christianisme*, t. II (Vaton). — TANQUEREY, *Théologie fondamentale*. — VALVEKENS, *Foi et raison* (de Meester). — HUBY, *Christus* (Trad. port. Coimbra). — BONSIRVEN, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Beauchesne).

CAPÍTULO IV.—JESUS CONFIRMOU A SUA AFIRMAÇÃO COM PROFECIAS, MILAGRES E RESSURREIÇÃO.

JESUS PROVOU O SEU TESTEMUNHO POR MEIO DE

- **1.º Profecias.**
  - A. *Profecias de Jesus realizadas.*
    - *a)* relativas a si próprio.
    - *b)* relativas aos seus discípulos.
    - *c)* relativas à Igreja e aos Judeus.
    - *d)* relativas à ruína de Jerusalém.
  - B. *Eram verdadeiras profecias.*
    - *a)* predições certas.
    - *b)* predições de coisas futuras.
    - *c)* predições não conhecíveis por causas humanas.
    - Objecção.
  - C. Foram feitas *para confirmar a sua missão.*
- **2.º Milagres.**
  - A. São *històricamente* certos.
  - B. *São verdadeiros milagres.*
    - *a)* factos sobrenaturais.
    - *b)* factos divinos.
  - C. Tiveram por *fim* confirmar a sua missão.
- **3.º Ressurreição.**
  - A. *Importância* da questão.
  - B. *Adversários.*
  - C. *Provas.*
    - *a) Testemunho de S. Paulo.*
      - 1. Morte.
      - 2. Sepultura.
      - 3. Facto da Ressurreição provado por seis aparições.
      - *Objecção:* Visões subjectivas.
    - *b) Testemunho dos Evangelistas.*
      - 1. Encontro do túmulo vazio.
      - *Objecção:* Roubo — ou morte aparente de Jesus.
      - 2. As aparições.
      - *Objecção:* As divergências das narrações.

DESENVOLVIMENTO

255. — Divisão de capítulo. — Jesus não se limitou a cumprir em si e na sua obra as profecias do Antigo Testamento; quis apoiar a sua palavra com sinais próprios para autorizar a sua missão e para demonstrar a sua origem divina. Estes sinais são: 1.° as *profecias;* 2.° os *milagres* e 3.° o grande milagre da sua *ressurreição.*

Art. I. — Jesus confirmou a sua missão com profecias próprias.

Três coisas se requerem para que as profecias de Jesus tenham o valor de um sinal comprovativo da sua afirmação: — 1.° que as suas *predições se tenham cumprido;* — 2.° que possuam as *condições da verdadeira profecia;* — 3.° que tenham sido feitas em *confirmação* da sua palavra, isto é, da verdade da sua missão.

§ 1.° — Jesus fez predições que se cumpriram.

Todos os Evangelistas são unânimes em atribuir a Jesus o dom de profecia, a faculdade de conhecer os segredos dos corações e de prever o futuro. Afirmam, além disso, que Jesus fez profecias relativas: — 1.° a *si mesmo;* — 2.° aos *discípulos;* — 3.° à *Igreja* e aos *Judeus;* — 4.° à *ruína de Jerusalém* e *do templo,* e ao *fim do mundo.*

1.° **Relativamente a si mesmo.** — Jesus predisse a sua *paixão, morte* e *ressurreição.* Um dia em que se dirigia para Jerusalém com os Apóstolos, «começou a declarar-lhes o que lhe havia de acontecer. Eis que subimos a Jerusalém, e o Filho do Homem será entregue aos príncipes dos sacerdotes, aos escribas e aos anciãos; condená-lo-ão à morte e entregá-lo-ão aos gentios; zombarão dele e lhe cuspirão no rosto; hão-de açoitá-lo e tirar-lhe-ão a vida, e ao terceiro dia ressuscitará» *(Marc.,* X, 32, 34). É supérfluo provar, com o testemunho dos Evangelistas, que estas predições se cumpriram à letra.

256. — 2.º **Relativamente aos discípulos.** — Jesus predisse a *traição de Judas*, a *fuga dos Apóstolos* e a *tríplice negação de Pedro*. No decorrer da celebração da Ceia, assim anunciou o que aconteceria: «E estando eles comendo, disse: Em verdade vos digo que um de vós me há-de entregar... A todos vós serei esta noite ocasião de escândalo; porque está escrito: Ferirei o pastor e as ovelhas se *dispersarão*. Mas depois de *ressuscitar*, irei antes de vós para a Galileia. E respondendo Pedro lhe disse: Ainda quando todos se escandalizarem a teu respeito, eu nunca me escandalizarei. Jesus lhe replicou: Em verdade te digo que esta mesma noite, antes que o galo cante, me hás-de negar três vezes» (*Mat.*, XXVI, 21, 31-34).

Jesus anunciou aos Apóstolos as *perseguições* que os esperavam: «Mas guardai-vos dos homens; porque vos entregarão aos tribunais e vos farão açoitar nas suas sinagogas; e sereis levados por meu respeito à presença dos governadores e dos reis, para lhes servirdes de testemunho a eles e aos gentios» (*Mat.*, X, 17, 18). — Jesus predisse a *S. Pedro o seu futuro martírio* e anunciou-lhe «o género de morte com que havia de dar glória a Deus» (*João*, XXI, 18, 19). — Não é preciso provar que os acontecimentos confirmaram todas estas predições.

257. — 3.º **Relativamente à Igreja e aos Judeus.** — *a) A respeito da Igreja.* — Jesus anunciou: — 1. A *descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos* e a admirável *propagação da Igreja*. Antes da sua Ascensão disse-lhes: «Recebereis a virtude do Espírito Santo, que descerá sobre vós e ser-me-eis testemunhas em Jerusalém e em toda a Judeia e Samaria, até às extremidades da terra» (*Actos*, I, 8). Jesus predisse que o reino de Deus, que tem princípios tão humildes, irá crescendo como o imperceptível grão de mostarda até se fazer árvore (*Mat.*, XIII, 32). — 2. Prometeu à sua Igreja a *indefectibilidade*; pois disse a Pedro: «Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela» (*Mat.*, XVI, 18). Seria fácil mostrar à face da história que na Igreja se cumpriram as profecias de Jesus.

b) A respeito dos Judeus. — Jesus profetizou a *rejeição*

da sinagoga e o *castigo dos Judeus.* Por causa do seu endurecimento no mal, os Judeus serão excluídos do Reino; os seus lugares serão tomados pelos gentios: tal é o sentido das parábolas dos agricultores rebeldes e do festim das núpcias. (*Mat.*, XXI, 33 e segs.; XXII, 2, 14). Não há dúvida acerca da realização destas profecias.

258. — 4.º Relativamente à ruína de Jerusalém e do templo, e ao fim do mundo. — Os três primeiros Evangelistas referem-nos duas predições de Jesus: uma sobre a ruína de Jerusalém e destruição do templo, outra sobre o fim do mundo (*Mat.*, XXIV; *Marc.*, XIII; *Luc.*, XXI). Aos discípulos que lhe perguntaram: «quando é que essas coisas acontecerão e que sinais haverá» da sua «vinda» «e da consumação dos séculos» (*Mat.*, XXIV, 3), Jesus respondeu descrevendo alguns sinais por onde se reconheceria a proximidade destes acontecimentos. Posto que nada possamos dizer acerca da realização dos sinais indicados para o fim do mundo, é certo que a profecia da destruição de Jerusalém e do templo se verificou quando Jerusalém foi tomada por Tito no ano de 70.

§ 2.º — As predições de Jesus são verdadeiras profecias. Objecção.

259. — 1.º As predições de Jesus são verdadeiras profecias. — As predições acima referidas possuem todas as *condições* da profecia. Com efeito são:

a) predições *certas* e não meras conjecturas. Anunciam acontecimentos duma maneira clara e não ambígua; assim, Jesus predisse não sòmente a sua morte próxima, mas as circunstâncias que a deviam preceder;

b) predições de *coisas futuras.* Para dizer o contrário seria necessário afirmar que os Evangelistas inventaram as profecias depois do facto, que foram impostores e que o seu testemunho não é digno de fé. Ora, já provámos o contrário;

c) predições de coisas futuras, que *não podiam ser conhecidas por causas naturais.* Tratava-se de acontecimentos que dependiam da liberdade humana, de futuros contingentes que só Deus podia conhecer.

Os racionalistas **objectam**, que Jesus, conhecendo o ódio e a inveja dos fariseus e a timidez dos Apóstolos, podia perfeitamente prever que seria levado à morte pelos adversários e abandonado pelos seus. — Ainda que, absolutamente falando, Jesus podia prever a sua condenação e a cobardia dos discípulos, era impossível conhecer naturalmente os *pormenores* da sua paixão e morte. Fora disso, Jesus não podia conjecturar a admirável expansão da Igreja e a ruína de Jerusalém e do templo.

260. — 2.º Objecção. — A esta última predição os racionalistas e os modernistas opõem duas objecções:

a) Primeiramente, dizem, a profecia a respeito da ruína de Jerusalém é *obra dos Evangelistas,* que, tendo escrito depois dos acontecimentos, atribuíram a Jesus uma predição que jamais fizera.

b) Em *segundo lugar,* apoiando-se nesta passagem: «em verdade vos digo que não passará esta geração sem que se cumpram todas estas coisas» (*Mat.*, XXIV, 34), e sustentando que se aplica ao fim do mundo de que tinha falado, declaram que *Jesus cometeu um erro* manifesto, porque anunciou o fim do mundo e a sua gloriosa vinda ou «parusia» [1], como factos iminentes e de que devia ser testemunha a geração a que se dirigia.

Resposta. — Não dissimulamos que as passagens relativas à ruína de Jerusalém e ao fim do mundo são difíceis de interpretar.

a) O primeiro ataque, que se dirige contra *toda a passagem* e acusa os Evangelistas de *terem inventado a profecia,* não resiste à crítica. É impossível que a redacção tenha sido posterior aos acontecimentos, por causa do enredo dos factos e da confusão que se nota nas narrações. Se os Evangelistas tivessem escrito depois da ruína de Jerusalém, teriam distinguido melhor, entre a ruína de Jerusalém e o fim do mundo, e indicado com maior clareza o facto de que davam os sinais precursores.

---

(1) A palavra «*parusia*» (do grego *parousia* presença) é sinónima de chegada (*adventus,* vinda). Ambas designam a vinda gloriosa de Jesus Cristo nos últimos tempos.

Ademais, o historiador Eusébio (*Hist. Ecl.*, III, 5, 3) diz-nos que os cristãos de Judeia se lembraram da predição de Jesus quando viram aproximar-se os Romanos, e fugiram em grande número para Pela da Transjordânia, evitando assim os horrores da invasão.

b) Quanto ao outro ataque dos racionalistas e dos modernistas, segundo o qual, Jesus anunciou *o fim do mundo* como *iminente* e, por conseguinte, se enganou, também não tem razão de ser. Jesus Cristo ter-se-ia certamente enganado, se as suas palavras *«não passará esta geração sem que estas coisas sucedam»*, se aplicassem ao fim do mundo; o que não é verdade.

Com efeito, é regra elementar de exegese que as passagens obscuras devem interpretar-se por outras mais claras. Ora, no mesmo discurso, Jesus declara que o dia do juízo é conhecido sòmente de Deus (*Mat.*, XXIV, 36); além disso, afirma que antes do fim dos tempos o Evangelho deve ser pregado em todas as nações (*Mat.*, XXIV, 14).

São portanto duas passagens que, na hipótese racionalista, estariam em contradição flagrante com a primeira predição. Será possível que Jesus afirme que o fim do mundo está próximo, e a seguir declare que não sabe o tempo em que sucederá e que não será antes do Evangelho ser pregado em todo o mundo, isto é, antes de um lapso de tempo forçosamente grande? Daqui se segue que estas palavras *«não passará esta geração...»* devem entender-se da *destruição de Jerusalém*, e não do fim do mundo e da sua vinda gloriosa.

Tem, pois, razão o P.^e Lemonnyer quando afirma que «Jesus não anunciou, nem os Sinópticos lhe atribuem que a sua vinda gloriosa e o fim do mundo se realizariam durante a vida daqueles que o ouviam, ou mesmo num futuro próximo. Contudo, algumas das suas palavras, mal compreendidas pelos primeiros cristãos, contribuíram talvez para formar o estado de espírito que os escritos apostólicos mencionam a respeito da «parusia»...

«O que sabemos ao certo é que Jesus não julgou necessário corrigir, por declarações precisas e claras, as preocupações escatológicas dos seus discípulos imediatos... Parece que se empenhou em deixá-los em completa e ansiosa incer-

teza a respeito da data longínqua ou próxima da sua vinda, exortando-os ao mesmo tempo à vigilância e à fidelidade» (Art. *Fin du monde,* Dic. d'Alès) ([1]).

§ 3.º — As predições de Jesus foram feitas para confirmar a sua missão.

261. — As profecias, que Jesus fez, estão *intimamente relacionadas com a sua missão,* pois foram feitas expressamente com o fim de a confirmar, como várias vezes declarou aos seus Apóstolos. Depois de ter predito a traição de Judas ajuntou: «desde agora vo-lo digo antes que suceda, para que, quando suceder, *creais que eu sou* (o Messias) *(João* XIII, 19). Quando lhes anunciou as perseguições que os esperavam, acrescentou: «Disse-vos estas coisas para que, quando chegar esse tempo, vos lembreis que eu vo-las disse» *(João* XVI, 4). Como se vê, Jesus indicava claramente o fim que tinha em vista quando profetizava: queria que os seus Apóstolos acreditassem mais firmemente na sua palavra e na sua origem divina, quando vissem que as predições se tinham cumprido.

Conclusão. — Podemos, portanto, concluir que Jesus fez predições que se realizaram, que essas predições tinham todas as características da verdadeira profecia e que foram feitas para provar a divindade da sua missão. Logo, é um *Enviado divino.*

---

(1) Para a interpretação dos textos de S. Pedro (I *Ped.*, I, 6; II *Ped.*, III, 9, 15) e de S. Paulo (I *Tess.*, IV, 15-17; II *Tess.*, I, 6, 7; I *Cor.*, VII, 29-31; XV, 51, 53; *Rom.*, XIII, 11, 12; *Heb.*, X, 25, 37) que parecem anunciar o dia de «parusia» como próximo, a *Comissão Bíblica,* na sua decisão de 18 de Junho de 1915, enunciou os princípios seguintes:

1.º *Princípio.* — Para resolver as dificuldades que se encontram nas epístolas de S. Paulo e dos outros Apóstolos, nas quais se trata da «parusia», isto é, da segunda vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, não é permitido a um exegeta católico sustentar que os Apóstolos, — ainda que sob a inspiração do Espírito Santo não ensinam erro algum, — emitem contudo as suas próprias opiniões inteiramente humanas, em que pode deslizar o erro ou a ilusão.

2.º *Princípio.* — S. Paulo, a respeito da época da «parusia» nada disse em seus escritos que não esteja em perfeita harmonia com aquela ignorância universal, de que falou Jesus Cristo.

3.º *Princípio.* — Quando S. Paulo escreveu: «Nós os vivos que ficámos» (I *Tess.*, IV, 15) não quis de modo algum afirmar uma «parusia» tão próxima, que se tenha colocado a si e os seus leitores, no número dos fiéis que então viverão e irão ao encontro de Cristo... (V. *L'Ami du Clergé,* 6 de Maio de 1920).

Art. II. — **Jesus provou o seu testemunho com milagres.**

Seguiremos aqui a mesma ordem do artigo precedente. Três coisas são necessárias para que os milagres atribuídos a Jesus Cristo possam ser sinais divinos: 1.º que sejam *històricamente certos;* 2.º que sejam *verdadeiros milagres;* 3.º que tenham sido feitos para *comprovar a sua missão.*

§ 1.º — Os milagres atribuídos a Jesus Cristo são històricamente certos.

262. — A certeza dos milagres atribuídos a Jesus deduz-se da historicidade dos Evangelhos que os narram. Já provámos (n.os 223 e segs.) que os Evangelistas são *dignos de fé* e que a sua autoridade humana é indiscutível. Os escritores sagrados conheciam o que diziam e eram verazes; porque dois deles — S. Mateus e S. João — eram Apóstolos e, portanto, testemunhas oculares; além disso, nenhum crítico os tem por impostores.

Não se diga que os milagres são *interpolações* introduzidas mais tarde nos Evangelhos, pois basta uma rápida leitura para nos convencermos do contrário. Os milagres pertencem à substância dos Livros sagrados como se prova:

a) pelo *lugar preponderante* que ocupam na vida de Jesus. Se se tratasse sòmente de dois ou três milagres, poderia talvez admitir-se que tivessem sido ajuntados; mas, passando de quarenta, a hipótese da interpolação é absolutamente inverosímil;

b) da *função que desempenham* na vida de J. Cristo. Suprimir os milagres equivaleria a rejeitar toda a história de Jesus, porque os milagres são essenciais aos Evangelhos, que sem eles seriam incompreensíveis. Os milagres dão razão da *fé dos Apóstolos* e de muitos Judeus.

Diz-se, por exemplo, que depois do milagre de Caná «os discípulos creram nele» *(João,* II, 11); que, «enquanto estava em Jerusalém durante as festas da Páscoa, muitos acreditaram no seu nome, vendo os milagres que fazia». No dia de Pentecostes, S. Pedro, dirigindo-se ao povo recordou-lhe os

milagres operados por Jesus *(Actos*, II, 22). Ora, como é que S. Pedro ousaria apelar para estes milagres, se deles pudessem duvidar os seus ouvintes?

Nem os judeus contemporâneos de Cristo, ou os que escreveram no Talmud [1], nem os pagãos, adversários da religião cristã (como Celso, Porfírio, Hiérocles, Juliano e outros), rejeitaram jamais a realidade dos milagres de Cristo. Estes últimos atribuíram-nos à magia e ao comércio com os demónios e fizeram sua, a acusação dos fariseus, a saber, que Jesus expulsava os demónios em nome de Belzebu, príncipe dos demónios *(Mat.*, XII, 24); mas, perante a notoriedade pública dos milagres que nenhum judeu contestava, nunca ousaram dizer que eram fábulas inventadas pelos Evangelistas.

§ 2.º — Os milagres operados por Jesus Cristo são verdadeiros milagres.

263. — 1.º Os milagres. — Poremos de parte os milagres operados por Deus em favor de Jesus, — aparição dos anjos aos pastores, aparição de uma estrela aos magos quando nasceu, testemunho por ocasião do seu baptismo, a da sua transfiguração, etc. — e só falaremos dos milagres que operou por si mesmo para provar a divindade da sua missão.

Ora os milagres que se encontram nos Evangelhos — mais de quarenta — podem dividir-se em três classes:

a) Os *milagres operados nas substâncias espirituais*, ou por outras palavras, *a expulsão dos demónios*. Os Evangelhos narram-nos sete milagres deste género.

b) Os *milagres operados nos elementos e seres privados de razão*. Nesta categoria colocamos: — 1.º o milagre da mudança da água em vinho nas bodas de Caná *(João*, II, 1-11); — 2.º a tempestade do lago serenada *(Mat.*, VIII, 24-26); — 3.º as duas pescas milagrosas *(Luc.*, V, 1-11; *João*, XXI, 3-11); — 4.º a multiplicação dos pães *(Mat.*, XIV, 15-21; *Marc.*, VI, 30-44; *Luc.*, IX, 10-17; *João*, VI, 1-15); — 5.º a figueira que secou *(Luc.*, XIII, 6-9); — 6.º Jesus caminhando sobre as ondas *(Mat.*, XIV, 25).

(1) «Talmud» é o nome com que os Judeus designam o conjunto das doutrinas e preceitos ensinados pelos seus doutores mais autorizados. O Talmud representa portanto a *tradição judia*, e é fonte excelente de documentos para a história do judaísmo posterior a Jesus Cristo.

c) Os milagres operados nos homens. Os Evangelistas narram nada menos de quinze curas de doenças corporais: de leprosos, de paralíticos, do servo do centurião, do que tinha a mão árida, de hidrópicos, de surdos-mudos e de cegos. Além destas curas, Jesus ressuscitou também três mortos: o filho da viúva de Naim, a filha de Jairo e Lázaro.

264. — São verdadeiros milagres. — Depois de mencionar os milagres narrados nos Evangelhos é necessário demonstrar que são factos *sobrenaturais* e *divinos*.

A. **São factos sobrenaturais.** — Recordemos primeiro que os contemporâneos de Cristo e os seus primeiros adversários pagãos nunca tiveram dúvidas acerca do carácter sobrenatural dos milagres.

É certo, dizem os *racionalistas modernos;* mas o seu engano provém apenas da ignorância das leis da natureza. Estes prodígios explicam-se por causas naturais:

a) pela *habilidade* e *influência moral do taumaturgo.* «A presença de um homem superior, que trata o doente com doçura, e lhe dá, por meio de sinais sensíveis, a certeza da sua cura, é muitas vezes remédio decisivo. Quem ousaria negar que, em muitos casos, à excepção das lesões bem definidas, o contacto de uma pessoa delicada equivale aos recursos da farmácia? Só o prazer de a ver dá saúde. Dá o que pode, um sorriso, uma esperança, e isso não é em vão». Assim fala RENAN na *Vie de Jésus.*

b) pela *sugestão* e *hipnotismo;*

c) pela *fé que sara «the faith-healing»,* como dizem os ingleses. Esta última hipótese agrada de preferência a muitos dos nossos adversários actuais e, em particular, aos *modernistas* (Ed. LE ROY, FOGAZZARO...), ao menos para os factos cuja realidade reconhecem. Como não podem explicar todos os milagres pela fé, rejeitam a realidade histórica daqueles que não são susceptíveis de tal explicação.

Para provar a sua teoria apoiam-se sobretudo no facto de Jesus Cristo exigir a fé antes de curar os enfermos. «Se tu podes crer, tudo é possível ao que tem fé» (*Marc.* IX, 22), disse o Salvador ao pai de um jovem paralítico que implorava a cura do seu filho. «Minha filha, a tua fé te

salvou» (*Marc.*, V, 34) disse à mulher que sofria dum fluxo de sangue. «Vai, a tua fé te salvou» (*Marc.*, X, 52), disse também ao cego de Jericó.

Nenhuma destas hipóteses basta para explicar o *conjunto dos milagres* contidos no Evangelho. *Dizemos o conjunto dos milagres,* porque, ou admitem a historicidade dos Evangelhos, ou não. Se não a admitem, se dizem que a parte relativa aos milagres é mítica e lendária, é inútil discutirmos. Se a admitem, não há razão alguma para fazer distinção entre os milagres. Posto isto, vamos provar que os milagres não se explicam:

a) pela *habilidade e influência moral do taumaturgo.* Em primeiro lugar, Jesus não era um hábil prestidigitador, porque tudo o que sabemos acerca do seu carácter o desmente formalmente. Além disso, por mais hábil que seja uma pessoa, por maior influência moral que tenha, é evidente que não pode dar vista a um cego, ouvido a um surdo, ou fala a um mudo;

b) pela *sugestão* e *hipnotismo.* A sugestão, como já vimos (n.º 168), tem limites muito restritos relativamente aos indivíduos e às afecções que pode curar. É sem eficácia nas doenças orgânicas, como a lepra, a atrofia, a cegueira e a hemorragia habitual. Também é um pouco difícil de provar que influência possa exercer a sugestão nos ventos enfurecidos para acalmar de repente uma tempestade. Acrescentemos ainda que Jesus Cristo operava os milagres *instantâneamente;* o que nunca sucede nas curas devidas ao hipnotismo e à sugestão, que requerem tempo e o emprego dos meios;

c) pela *fé que sara.* É falso afirmar que Jesus exigia sempre a fé. Exigia-a dos que vinham pedir-lhe a cura, como era natural; mas não a exigia sempre do doente. Várias vezes operou os milagres a distância, como aconteceu com a Cananeia. Não se pode, portanto, afirmar que a fé dos doentes foi sempre a causa da sua cura. Ademais, a hipótese da *fé que sara* só se pode aplicar a um número de casos muito restrito: não dá razão das tempestades acalmadas, nem da multiplicação dos pães, nem da ressurreição dos mortos. Por isso os partidários dessa teoria vêem-se obrigados a fazer uma selecção arbitrária entre os factos mencionados na história

evangélica, escolhendo uns e rejeitando todos aqueles que estão em oposição com os seus preconceitos filosóficos, indo assim de encontro às regras da crítica histórica.

B. **São factos divinos.** — *a)* Acabámos de provar que os milagres atribuídos a Nosso Senhor superam as forças da natureza. Será fácil agora demonstrar que não podem ser obra do demónio, porque na sua maioria excedem o poder de todos os seres criados; tais são, por exemplo, as três ressurreições que Jesus operou, sem falar da sua.

b) Se Jesus tivesse usado do poder do demónio, com certeza não o teria utilizado para expulsar os demónios, pois não é admissível que Satanás esteja em oposição consigo mesmo.

c) Mas, será possível que Jesus Cristo, de cuja santidade não podemos duvidar, tenha sido agente do demónio? Além disso, todos os seus milagres são essencialmente morais, são obras de bondade e de misericórdia, têm muitas vezes por fim último a santificação das almas, mais ainda que a saúde dos corpos: todas estas propriedades provam claramente que as obras de Jesus não provêm do poder diabólico.

Conclusão. — Logo, os prodígios atribuídos a Jesus são verdadeiros milagres. Donde se segue que é necessário reconhecer em Jesus a existência duma força sobre-humana, transcendente e sobrenatural. Os que não aceitam esta conclusão têm de negar os factos e contestar o valor histórico dos Evangelhos; é uma necessidade a que se vêem constrangidos, mas que devem explicar.

§ 3.º — Os milagres de Jesus foram operados para comprovar a sua missão.

265. — A. Jesus não se contenta com afirmar que é o Messias; prova-o com obras e especialmente com milagres. *a)* Aos *enviados de João Baptista,* que lhe perguntam se é o Messias, aponta-lhes os seus milagres *(Mat.,* XI, 5). — *b)* Aos *Judeus* que lhe fazem a mesma pergunta, responde: «As obras que eu faço em nome de meu Pai, dão testemunho de mim» *(João,* X, 25). — *c) Antes da ressurreição de*

Lázaro, declara que vai realizar aquele milagre para que o povo ali presente creia na sua missão (*João*, XI, 42).

B. Os milagres de Jesus também não foram interpretados doutro modo por aqueles que os presenciaram. — *a*) *Pelos seus discípulos*. Dissemos antes que acreditaram nele por causa do milagre de Caná; — *b) por Nicodemos*, que o confessa nestes termos: «Sabemos que viestes da parte de Deus como mestre; porque ninguém pode fazer os milagres que vós fazeis, se Deus não estiver com ele» (*João*, III, 2); — *c) pelo cego de nascença*, pois acreditou em Jesus depois da sua cura (*João*, IX, 38); — *d) pelas multidões* em geral, «que ficavam admiradas e diziam: Porventura não é este o filho de David?» (*Mat.*, XII, 23).

Conclusão. — Os milagres evangélicos são històricamente certos; são verdadeiros milagres e foram operados com o fim de demonstrar que Jesus era *Enviado de Deus*. Por conseguinte, se este Enviado de Deus nos diz que é o Messias, que é o Filho de Deus, no sentido próprio do vocábulo, as suas palavras são dignas de fé, porque é inadmissível que Deus tenha autorizado com o seu poder as palavras de um impostor.

Art. III. — **Jesus comprovou o seu testemunho com a Ressurreição.**

266. — 1.° **Importância da questão.** — Chegados a este ponto da demonstração cristã e provada a realidade histórica dos milagres de Jesus, poderia talvez julgar-se que o milagre da Ressurreição já não é necessário para demonstrar a sua missão divina; o que aliás é certo. Contudo, ainda que não seja rigorosamente necessário, é de suma conveniência que o apologista prove com os argumentos mais bem fundados a verdade da Ressurreição de Jesus, e que não deixe sem resposta os ataques dos adversários; porque, além de ser o milagre dos milagres e um milagre *profetizado* por Jesus, — e portanto, *milagre* e profecia ao mesmo tempo, — foi sempre considerado como o fundamento e o fecho de abóbada da pregação cristã.

Os Apóstolos creram e pregaram que J. Cristo tinha res-

suscitado. S. Pedro afirmou a ressurreição de Jesus bem claramente nos dois primeiros discursos (*Act.*, II, 24; III, 15). S. Paulo, que insistia frequentemente sobre este assunto, não hesitou em dizer aos Coríntios que a sua fé seria vã se Cristo não tivesse ressuscitado (I *Cor.*, XV, 17). Daqui se pode deduzir a importância desta questão.

2.º **Estado da questão.** — Convém primeiro determinar como se põe a questão do milagre da Ressurreição em face da crítica moderna.

Duas coisas são necessárias para que a Ressurreição de Jesus tenha toda a força de argumento apologético e possa considerar-se como *sinal divino*. É necessário 1.º que o *facto seja històricamente certo,* e 2.º que se tenha efectuado para *confirmar a missão divina de Jesus.* Não é necessário demonstrar o carácter miraculoso do facto que ninguém contesta.

§ 1.º — A Ressurreição é um facto històricamente certo.

267. — 1.º Adversários. — O milagre da Resssurreição em todas as épocas encontrou adversários. Falemos sòmente dos actuais. Podemos assentar como princípio geral que a opinião dos inimigos do cristianismo foi sempre ditada pelas paixões e preconceitos.

A dos racionalistas modernos é uma consequência da sua *filosofia que rejeita a priori qualquer milagre,* ainda que seja atestado pelos testemunhos mais dignos de fé. «Hoje em dia, diz Stapfer, para o homem moderno, uma ressurreição verdadeira, a volta à vida orgânica de um corpo realmente morto é a impossibilidade das impossibilidades» [1].

A posição destes críticos está escolhida de antemão e a sua única preocupação é descobrir o terreno mais propício em que possam atacar a apologética do cristianismo. Este terreno julgam encontrá-lo na *Crítica literária e histórica.* Agora já se não diz: não cremos na Ressurreição, porque é impossível, porque supera as leis da natureza; mas contentam-se com dizer: o facto histórico deve ser provado pelo tes-

---

(1) Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ.*

temunho daqueles que o puderam conhecer. Ora «a Ressurreição, considerada como realidade histórica, — que é da mesma ordem que a morte, — não é atestada senão por testemunhas discordantes... a morte, facto natural e real, teve testemunhas e podia ser narrada; a Ressurreição, matéria de fé, nunca se pôde comprovar. Só se fala de visões, e as narrações que dela temos são contraditórias» (1).

A Ressurreição é «crença cristã e não facto da história evangélica. E se a quiséssemos considerar como facto histórico, ver-nos-íamos obrigados a reconhecer que não se apoia em testemunhos certos, concordantes, claros e precisos» (2).

O jogo dos adversários é bem claro. Em nome da *crítica histórica* (apoiando-se nas testemunhas e pondo-as em contradição entre si), negam o facto da Ressurreição e procuram destruir os fundamentos principais da crença católica. Por isso, fazem um paralelo entre o testemunho de S. Paulo e o dos Evangelistas. Como o primeiro é menos circunstanciado e de data anterior, afirmam que representa a tradição primitiva, a qual ao começo apenas cria na imortalidade de J. Cristo e só pouco a pouco e em períodos sucessivos, cujos traços aparecem nas narrações evangélicas, chegou à fé na Ressurreição de Jesus. Vamos provar que estas afirmações carecem de fundamento.

268. — 2.º **Provas da Ressurreição.** — Os dois principais testemunhos que falam da Ressurreição são, por ordem cronológica: — *a) o testemunho de S. Paulo,* consignado na primeira Epístola aos Coríntios, escrita, segundo o parecer de todos os críticos, entre os anos 52 e 57 (3); e — *b) o testemunho dos Evangelhos,* compostos o mais tardar entre o ano 67 e o fim do século I.

A. **Testemunho de S. Paulo.** — S. Paulo, como vimos, pregou muitas vezes a Ressurreição de Cristo; mas o texto

---

(1) LOISY, *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents.*

(2) LOISY, *Les Évangiles synoptiques.*

(3) Quando demonstrámos a *historicidade* dos escritos do Novo Testamento, não tratámos das *Epístolas de S. Paulo,* cujo testemunho aqui invocamos; porque o valor histórico da primeira epístola não é contestado pelos críticos racionalistas.

mais importante, em que fala deste assunto, encontra-se na sua 1.ª *Epístola* aos Coríntios (XV, 1-14). Eis os pontos principais desta passagem:

«Lembro-vos, irmãos, o Evangelho que vos preguei... ensinei-vos sobretudo, *como eu mesmo aprendi*, que Jesus Cristo *morreu* pelos nossos pecados, conforme as Escrituras; que *foi sepultado* e que *ressuscitou* ao terceiro dia, segundo as Escrituras; e que foi visto por Cefas e depois disto pelos Doze. Depois foi visto por mais de quinhentos irmãos reunidos, a maior parte dos quais ainda vive e alguns já morreram. Em seguida apareceu a Tiago, e logo a todos os Apóstolos. Depois de todos os mais, foi também visto por mim, como um abortivo... Ora, se se prega que Jesus Cristo ressuscitou dentre os mortos, como dizem alguns entre vós que não há ressurreição de mortos? Pois, se não há ressurreição de mortos nem Cristo ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e também é vã a nossa fé».

Da análise imparcial deste texto vê-se claramente que S. Paulo afirma a morte, a sepultura e a ressurreição de Jesus:

a) a *morte* de Jesus. «Ensinei-vos... que Jesus Cristo *morreu* pelos nossos pecados, conforme as Escrituras [1]». A morte de Jesus, — a morte redentora, Jesus imolando-se voluntàriamente na cruz pelo resgate da humanidade culpável, — é o tema ordinário da pregação de S. Paulo. Ora, o Apóstolo das gentes declara ter recebido da tradição apostólica o facto e a doutrina com ele conexa;

b) a *sepultura* de Jesus: «Ensinei-vos... que ele (Cristo) foi *sepultado*». A palavra grega «*etaphê*», empregada por S. Paulo e traduzida por «foi sepultado», designa geralmente nos escritores sagrados do Novo Testamento uma

(1) «*Conforme as Escrituras*». Esta expressão repetida duas vezes por S. Paulo é invocada injustamente pelos racionalistas que dela se servem para diminuir a força do testemunho. Com efeito não é de admirar que os Apóstolos tenham tido o cuidado de aproximar das profecias do Antigo Testamento, os factos da vida de Jesus. Segundo o modo de pensar dos judeus, que não juravam senão pelas Escrituras e que punham o argumento das profecias acima de todos os mais, o acordo entre as predições dos profetas e os acontecimentos da vida de Jesus tinham mais valor que o testemunho dos Apóstolos, quando diziam que tinham visto Jesus ressuscitado. Todavia este recurso às Escrituras não diminui a verdade do testemunho, e os Apóstolos por esse facto não deixam de ser testemunhas bem informadas e sinceras, uma vez que os factos referidos sucederam «conforme as Escrituras».

sepultura honrosa; é a palavra que usa S. Lucas quando fala da sepultura do rico na parábola de Lázaro (*Luc.*, XVI, 22), e o termo que encontramos nos *Actos dos Apóstolos* (II, 29), a propósito da sepultura de David.

Não se trata pois duma fossa, como supõe LOISY num fragmento da carta reproduzido pelo *Univers*, de 3 de Junho de 1907. «O enterro por José de Arimateía, diz, e a descoberta do túmulo vazio dois dias depois da Paixão, pelo facto de não terem nenhuma garantia de autenticidade, conferem-nos o direito de pensar que ao anoitecer do dia da Paixão, o corpo de Jesus foi descido da Cruz pelos soldados e lançado nalguma *fossa comum*, onde não era possível reconhecer-se depois de algum tempo».

Não sabemos em que textos se possa fundar semelhante hipótese; em todo o caso é certo que não se baseia na palavra *etaphê* empregada por S. Paulo e que designa, pelo menos, uma sepultura ordinária. Dizer depois disto que Jesus foi lançado numa fossa comum será fantasia, mas não crítica histórica;

c) o facto da Ressurreição. Este terceiro ponto é o que mais interessa ao Apóstolo, o único que lhe serve para provar a tese que defende. Contudo, é necessário notar desde já que S. Paulo não pretende provar a Ressurreição de Jesus, de que ninguém duvida, mas recordá-la como verdade admitida e servir-se dela para demonstrar outro dogma que está em discussão.

De facto, o *fim* da primeira carta aos Coríntios é provar aos fiéis desta Igreja, antes evangelizada por S. Paulo, que estão em erro os que negam a ressurreição dos mortos e cometem um *ilogismo,* visto admitirem a ressurreição de Jesus Cristo; porque no pensamento do Apóstolo, os dois dogmas estão intimamente relacionados entre si. Não se pode negar a ressurreição dos mortos sem negar a Ressurreição de Cristo; negar a Ressurreição de Cristo é desmentir o testemunho dos Apóstolos, é dizer que ensinaram uma falsidade e que, portanto, o cristianismo não tem razão de ser. «Se os mortos não ressuscitam também Cristo não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou... é vã a vossa fé» (I *Cor.*, XV, 16, 17).

Sendo esse o fim que o Apóstolo tinha em vista, era

natural que não insistisse nas provas da Ressurreição de Cristo. Bastava-lhe, pois, escolher as que eram mais úteis ao seu intento para impressionar os seus leitores. Dos dois argumentos aduzidos pelos Evangelistas, — o túmulo vazio e as aparições, — é indiscutível que o primeiro tem menos alcance que o segundo, pois o túmulo vazio podia explicar-se sem recorrer à ressurreição. Portanto, S. Paulo põe de lado este argumento ou, pelo menos, apenas fala dele indirectamente.

Dizemos *indirectamente*, porque, quando diz que «*Jesus Cristo morreu*», «*foi sepultado* e *ressuscitou*», quer significar que o mesmo, que morreu e foi enterrado, depois ressuscitou; pois não poderia ter ressuscitado se o corpo tivesse ficado no túmulo. Contudo, ainda que o túmulo vazio esteja no pensamento de S. Paulo, devemos reconhecer que o Apóstolo não pretendia formar daí um argumento e que se contentou com o facto das aparições.

Para provar, ou melhor, para lembrar aos Coríntios que *Jesus ressuscitou*, S. Paulo invoca seis aparições que divide em três grupos: — 1. No primeiro, menciona duas aparições: uma a S. Pedro e outra aos Doze; — 2. no segundo, três aparições: a primeira a quinhentos irmãos, a segunda a Tiago, e a terceira a todos os Apóstolos; — 3. no terceiro, uma só: a aparição ao próprio S. Paulo.

Todas elas são descritas da mesma forma, mas é de presumir que, para S. Paulo, a aparição aos quinhentos irmãos tinha especial importância, porque, no momento em que escrevia, cerca de 25 anos depois do acontecimento, vivia ainda a maior parte destas testemunhas, para as quais apela sem temor de desmentido.

269. — **Objecção.** — S. Paulo, objectam os racionalistas, dá a mesma importância às aparições que menciona; todas são do mesmo género, porque o Apóstolo descreve-as do mesmo modo e emprega sempre o mesmo termo, o verbo *ôphtê*, que se pode traduzir pelas expressões «foi visto» ou «apareceu». Devemos pois determinar qual é a significação que S. Paulo deu à palavra «ôphtê», quando diz que viu a Cristo ressuscitado.

S. Paulo, dizem os adversários, não quis significar que

tinha visto a Cristo voltado à vida no corpo que tinha sido deposto no túmulo; ele só viu uma luz, «um corpo de glória» (*Fil.*, III, 21). E a luz que viu não era real e objectiva «Teve a sensação de ver, porém nada viu que fosse objecto da vida. Estava alucinado» (1).

E qual terá sido a causa desta *alucinação?* S. Paulo, segundo MEYER, homem de génio, mas afectado duma doença nervosa e acostumado a semelhantes visões, encontrava-se predisposto corporal e intelectualmente para o que lhe aconteceu no caminho de Damasco. As ideias de Jesus Messias, de Jesus princípio de vida, de Jesus vivo e imortal tinham-se formado pouco a pouco, sem o advertir, na sua *subconsciência.* Quando ia para Damasco essas ideias irromperam de repente da subconsciência para a consciência, e viu a Cristo num corpo glorioso, espiritualizado ou vaporoso, que projectou sobre ele uma luz deslumbrante, mas esse corpo não era o corpo de Jesus que voltara à vida. Todas as aparições mencionadas por S. Paulo, concluem os racionalistas, são da mesma natureza que a sua, isto é *visões subjectivas.*

Refutação. — Admitimos com os racionalistas, como já dissemos, que as aparições descritas por S. Paulo, são todas da mesma espécie. Mas será verdade que o Apóstolo, quando faz menção da aparição que presenciou no caminho de Damasco, quer falar duma *«visão subjectiva?»* O contexto diz-nos exactamente o contrário.

O pensamento do Apóstolo pode deduzir-se do fim que tinha em vista na sua carta. Procurando combater a opinião de alguns fiéis de Corinto que negavam a *ressurreição corporal* dos mortos, S. Paulo quer demonstrar a existência e a natureza da ressurreição apoiando-se na Ressurreição de Jesus. Portanto, o seu raciocínio não teria valor, se, para provar que os mortos retomarão os seus *corpos verdadeiros,* posto que gloriosos e dotados de propriedades novas, tivesse começado por dizer que a Ressurreição de Cristo, que era o princípio e o modelo da ressurreição dos mortos, não tinha sido corporal. Logo, quando declara que Jesus Cristo ressus-

---

(1) V. LADEUZE, *La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine.*

citado lhe apareceu, quer dizer que o viu no mesmo corpo que tinha morrido e fora *sepultado*, idêntico ao que tivera durante a sua vida terrestre, à excepção das qualidades gloriosas. Tal é, sem dúvida, o pensamento do Apóstolo.

É certo, **replicam** os racionalistas, «os Evangelistas e S. Paulo não julgam contar impressões subjectivas; falam duma presença objectiva, exterior, sensível, não duma presença ideal e, menos ainda, duma presença imaginária. As condições de existência desse corpo eram diferentes, mas era o mesmo que tinha sido deposto no túmulo e que julgavam não ter lá ficado» (1). Não há dúvida; mas, segundo Loisy, tudo isso era *pura imaginação* ou *simples ilusão* da parte dos Apóstolos.

1. *Pelo que diz respeito ao caso de S. Paulo,* poderá dizer-se que foi *alucinado?* É verdade que várias vezes na sua vida teve visões, mas sempre distinguiu entre esta e as outras. A visão do caminho de Damasco, era o fundamento da sua vocação. Foi porque tinha visto a Cristo glorioso, porque se tinha encontrado com ele e tinha ouvido o seu chamamento, que reivindicava para si o título de Apóstolo. Jamais se teria atrevido a usar este título se não estivesse convencido de ter visto a Cristo tão realmente como os outros Apóstolos e de ter ouvido a sua voz que o chamava ao apostolado.

Certamente, **prosseguem** os nossos adversários, S. Paulo foi *sincero,* mas isso não impede que tenha sido *vítima da alucinação.* Apesar de perseguir os cristãos, realizou-se no íntimo do seu ser um trabalho inconsciente; teve dúvidas acerca da verdade da doutrina de Jesus, acerca da legitimidade das suas perseguições, numa palavra, teve remorsos. Estas impressões permaneceram ao princípio latentes no seu espírito, mas brotaram sùbitamente da subconsciência para a consciência, provocando as alucinações da vista e do ouvido e produzindo na sua alma convicções novas e por fim a conversão.

Todo este *raciocínio* não tem fundamento *histórico.* Esse pretendido trabalho preparatório da conversão que se teria passado na subconsciência de S. Paulo, não aparece em

---

(1) LOISY, *Les Évangiles synoptiques.*

nenhuma parte. Paulo perseguiu de boa fé os cristãos, e sempre julgou que procedia bem defendendo as «tradições» de «seus pais» como ele mesmo declarou (*Gal.*, I, 14; *Act.*, XXVII, 9). O que fez, fê-lo «por ignorância» (I *Tim.*, I, 13). A hipótese do remorso não se baseia em nenhum texto. A conversão e a fé de S. Paulo naquele, cujos discípulos perseguia, foram obra de um momento.

2. Mas, suponhamos que S. Paulo foi alucinado. Poderá dizer-se que as *outras testemunhas*, de que falam S. Paulo e os Evangelistas, *foram todas alucinadas?* As condições de número, de tempo e de circunstâncias levam-nos a rejeitar esta suposição.

a) O número. — Não é lícito supor que tantas testemunhas de carácter tão diferente, tenham sido vítimas da ilusão dos sentidos. Não é uma só vez mas muitas que Nosso Senhor se mostra ressuscitado; não é a uma só pessoa, nem sòmente aos Apóstolos que aparece, mas a quinhentos irmãos ao mesmo tempo.

b) O tempo. — As aparições sucederam depois da morte de Jesus, isto é, no momento em que os discípulos estavam desamparados e pensavam em esconder-se. Neste estado de alma não podiam imaginar que o crucificado lhes aparecia glorioso. Portanto, as aparições tiveram de impor-se do exterior e em condições de objectividade tal que radicaram uma fé irresistível na Ressurreição.

c) As circunstâncias. — S. Paulo, de facto, não menciona nenhuma circunstância das aparições, mas se lermos as narrações dos Evangelistas, vemos que os Apóstolos ao princípio não acreditavam julgando ver um espírito. Jesus então fez-lhes tocar nas suas chagas (*Luc.*, XXIV, 37, 40; *João*, XX, 27); comeu diante deles (*Luc.*, XXIV, 43); observou-lhes «que o espírito não tem carne nem ossos» (*Luc.*, XXIV, 39); permitiu às santas mulheres que abraçassem os seus pés (*Mat.*, XXVIII, 9).

Dir-se-á talvez que as aparições foram *alucinações verdadeiras* e *objectivas*, produzidas directamente por Deus para obter a fé dos Apóstolos em Jesus vivo e triunfante. Esta hipótese não é mais histórica do que as outras; além disso, é blasfema porque considera Deus como a causa directa do erro.

Conclusão. — Os ataques dos adversários não têm fundamento algum. Portanto, podemos afirmar com segurança que, segundo o *testemunho de S. Paulo*, a Ressurreição é um facto *històricamente certo* e demonstrado por *seis aparições*. Uma delas foi presenciada por S. Paulo. Das demais afirma que vieram ao seu conhecimento pela narração que ouviu no seu primeiro encontro em Jerusalém com os Apóstolos e, em particular, com S. Pedro e S. Tiago (*Gal.*, I, 18), cerca de quatro anos depois do facto, se seguirmos a cronologia adaptada por Harnack, que põe a conversão de S. Paulo no mesmo ano da morte de Jesus.

Logo, numa época tão aproximada dos factos, os Apóstolos acreditavam na Ressurreição corporal do seu Mestre. Por isso, não é possível sustentar com a escola mítica, que a Ressurreição é uma lenda que se formou nos meados do século II, nem com alguns críticos contemporâneos (LOISY), segundo os quais, os Apóstolos e os discípulos não creram nem pregaram que o corpo do seu Mestre tinha saído vivo do túmulo no terceiro dia depois da morte, e que os cristãos só chegaram a esta fé desfigurando as crenças primitivas e as impressões dos primeiros discípulos.

270. — B. **Testemunho dos Evangelhos.** — Segundo o testemunho dos quatro Evangelhos, a fé na Ressurreição de Jesus proveio de duas causas: — *a)* do encontro do túmulo vazio, e — *b)* das aparições de Jesus Ressuscitado.

a) **Argumento baseado no encontro do túmulo vazio.** — Conforme as narrativas dos quatro Evangelistas, as mulheres e os discípulos, que se dirigiram ao sepulcro para embalsamar o corpo de Jesus, encontraram o túmulo vazio. A pedra que fechava a entrada do sepulcro tinha sido rodada (*Marc.*, XVI, 4). No interior do sepulcro, os lençóis e o sudário estavam postos separadamente (*João*, XX, 7) e o corpo de Jesus já lá não estava (*Luc.*, XXIV, 3). Um anjo anunciou-lhes a Ressurreição. Os guardas tinham fugido aterrados e anunciado a nova aos príncipes dos sacerdotes que lhes deram grande quantia de dinheiro para publicarem que os discípulos tinham levado o corpo enquanto eles dormiam (*Mat.*, XXVIII, 11, 13).

O primeiro argumento dos Evangelistas para provar a

Ressurreição funda-se no facto de, no domingo de manhã, não ter sido encontrado o corpo de Jesus no túmulo, onde na antevéspera tinha sido sepultado por José de Arimateia.

271. **Objecção.** — Este argumento foi, em todos os tempos, objecto dos mais vivos ataques da parte dos adversários do cristianismo.

1. *Uns admitiram o facto em si* e procuraram explicá-lo por causas naturais: — *a)* Os *Judeus* do século I recorreram à *hipótese* do roubo e acusaram os discípulos de ter tirado de noite o corpo do Senhor, enquanto os guardas dormiam ([1]). — *b)* Entre os críticos modernos alguns abandonaram definitivamente esta hipótese. A *escola naturalista* alemã (Bretschneider, Paulus, Hase) defendeu que Jesus não tinha morrido na cruz, mas sòmente caíra em letargo. A frescura do túmulo, a virtude dos bálsamos e o odor forte dos aromas reanimaram-no; e, tendo-se desembaraçado dos lençóis e do sudário que lhe cobria a cabeça, pôde sair do sepulcro graças a um tremor de terra, que fez rolar a pedra que fechava a entrada. Apareceu depois a seus discípulos que o julgaram ressuscitado.

Outros, ao contrário, voltaram à hipótese do roubo depois de a modificar. Não podendo fazer recair as suspeitas sobre os Apóstolos, por causa do desânimo em que estavam, atribuíram a remoção do cadáver aos judeus ([2]) que desejavam impedir a influência dos visitantes, ou ao proprietário do jardim, que tinha vontade de ver livre a sepultura ([3]) ou finalmente ao próprio José de Arimateia que, não sendo discípulo de Jesus, e tendo emprestado a sepultura só por caridade, se apressara no sábado anterior a mandar transportar o corpo para outro lugar ([4]).

2. *Outros negaram o facto*, afirmando que a narração do encontro do túmulo vazio é *lenda* inventada pela segunda

(1) Esta hipótese não pôde resistir por muito tempo à réplica dos apologistas cristãos. Por isso os judeus lançaram contra o horticultor do lugar a acusação de ter feito desaparecer o corpo, para que nas idas e vindas os visitantes piedosos não lhe pisassem as alfaces (cfr. Tertuliano, *Tr. de Spectaculis*).

(2) Réville e Le Roy supuseram que as autoridades judias, inimigas de Jesus, não podendo sofrer que lhe tivessem dado uma sepultura honrosa, mandaram tirar o corpo para lhe dar o destino que a lei ordenava aos cadáveres dos supliciados.

(3) Renan, *Les Apôtres.*

(4) Holtzmann, *A vida de Jesus.*

ou terceira geração cristã, como se prova pelo silêncio de S. Paulo. Porque, se o testemunho de S. Paulo, anterior aos Evangelhos, não menciona o argumento do túmulo vazio, é sinal evidente que o não conhecia e que a lenda não estava ainda formada.

Refutação. — 1. Não nos deteremos em responder aos que, tratando os Apóstolos de *impostores*, defendem que foram os autores do roubo. Que interesse poderiam ter em inventar a fábula da Ressurreição e em fazer adorar como Deus a um sedutor cujas primeiras vítimas eram eles próprios? Esse plano só se podia realizar por meio da violência, da corrupção ou da fraude. Ora nenhuma destas hipóteses se pode sustentar a sério.

A *violência* não é admissível da parte de pessoas que durante a Paixão se tinham mostrado tão-pouco corajosas. A *corrupção* só seria possível por meio do dinheiro, e os Apóstolos eram pobres. O *roubo* do corpo pela fraude poderia praticar-se ou surpreendendo os guardas por algum caminho escuso, ou indo de noite, enquanto eles dormiam, rodar a pedra sem o menor ruído, depois tirar o corpo sem despertar ninguém e escondê-lo nalgum esconderijo suficientemente seguro, para que o não pudessem descobrir. Ora tudo isto ultrapassa os limites do verosímil.

2. A hipótese da morte aparente de Jesus já não tem hoje partidários. Porque uma de duas: ou damos crédito às narrações dos Evangelistas e, nesse caso, a morte de Jesus foi real, — porque se os sofrimentos da cruz e a lançada não lhe tivessem tirado a vida, teria ficado certamente asfixiado pelas 100 libras de aromas e pela permanência no túmulo, — ou as consideramos como lendas, e então caímos na objecção, que nega a materialidade do facto, à qual depois responderemos.

3. Se disserem que o roubo foi praticado pelos Judeus, defendem uma hipótese ainda mais absurda e contrária aos factos; porque é preciso não esquecer que os Apóstolos pregaram a Ressurreição, não só diante do povo, mas também diante dos chefes da nação, e que por essa causa foram encarcerados Pedro e João e chamados aos tribunais (*Act.*, IV, 1, 12).

Como explicar então o silêncio dos sinedritas? «Tinham a prova na mão; com um só gesto, com uma só palavra podiam acabar de vez com a nova crença, cujos progressos tanto temiam... Se se calaram, se não opuseram este desmentido formal é que não podiam fazê-lo. Quer dizer que não foram eles que tiraram o cadáver do sepulcro; que saiu de lá sem eles o saberem» (1).

«Quem o terá então tirado? Não foi um amigo, não foi um inimigo, não foi um estranho. Durante dezanove séculos (*Mat.*, XXVII, 12-15) inventaram-se todas as hipóteses possíveis para não admitir o milagre; mas até hoje ainda não se apresentou nenhuma que satisfaça. Há só uma resposta possível: Cristo ressuscitando corporalmente saiu por si mesmo do sepulcro» (2).

4. Estará mais bem fundada a pretensão de que a descoberta do túmulo vazio é uma *lenda inventada pela segunda ou terceira geração cristã?* (3).

Como explicar então a fé dos Apóstolos, a transformação completa neles operada pouco tempo depois do grande drama do Calvário, que os tinha deixado no abatimento e desânimo? Se nenhum facto os tirou da sua decepção, se a fé na Ressurreição se foi desenvolvendo pouco a pouco, porque é que de cobardes e tímidos se tornaram intrépidos e audazes e pregaram a Ressurreição até dar por essa fé a própria vida? Devemos crer na sinceridade de «testemunhas que se deixam degolar», ou considerá-las como exaltadas e loucas?

272. — *b)* **Argumento fundado nas aparições.** — Do argumento do túmulo vazio, que é apenas uma *prova indirecta*, passemos às aparições que constituem a *prova directa*.

(1) P.e Rose, *Estudos sobre os Evangelhos*. Foi sem dúvida esta a razão que levou os racionalistas contemporâneos a inventar a hipótese da fossa comum, julgando fugir assim à dificuldade.

(2) Ladeuze, op. cit.

(3) Os racionalistas supõem dois estádios na formação da lenda. O *primeiro* é o das alucinações. Após a grande prova do Gólgota, o amor dos Apóstolos para com o seu Mestre triunfou finalmente do desânimo. Em primeiro lugar Pedro e em seguida os outros Apóstolos, sugestionados por ele, começaram a ter visões, nas quais imaginavam ver Jesus ressuscitado, vivo e imortal, cujo eco se encontra no testemunho de São Paulo. No *segundo estádio*, os Apóstolos, para legitimar a sua pregação, materializaram a crença na sobrevivência de Cristo. Segundo lhes convinha, inventaram as circunstâncias da Ressurreição: o enterro, a guarda do túmulo, o encontro do túmulo vazio, o toque nas chagas do Senhor, etc..

Se compararmos os dois testemunhos, — de S. Paulo e dos Evangelistas, — vemos que são onze as aparições, sem contar a de S. Paulo no caminho de Damasco. S. Paulo menciona duas que não se encontram nos Evangelhos, a saber: a aparição aos quinhentos discípulos e a aparição a S. Tiago. O número total das aparições referidas, pelos Evangelistas, eleva-se portanto a nove, sete das quais foram em Jerusalém ou seus arredores, e duas na Galileia.

No primeiro grupo, contam-se as aparições: — 1. a S. Maria Madalena *(Marc.* XVI, 9; *João,* XX, 14-15); — 2. às mulheres que voltavam do sepulcro *(Mat.* XXVIII, 9); — 3. a S. Pedro *(Luc.* XXIV, 34): — 4. aos dois discípulos de Emaús *(Marc.* XVI, 12; *Luc.* XXIV, 13 segs.); — 5. aos Apóstolos reunidos no Cenáculo, na ausência de S. Tomé *(Marc.* XVI, 14; *Luc.* XXIV, 36 e segs.; *João* XX, 19-25). Estas cinco aparições sucederam no dia de Páscoa.—6. Oito dias mais tarde, ainda em Jerusalém, apareceu aos onze Apóstolos, estando S. Tomé presente, que foi convidado pelo Senhor a tocar as chagas das mãos e do lado *(João* XX, 26-29). — 7. Na Galileia, apareceu a sete discípulos no mar Tiberíades *(João* XXI, 1-14); depois — 8. aos onze Apóstolos num monte da Galileia *(Mat.* XXVIII, 16-17).—9. Enfim, a última aparição, que precedeu a Ascensão, no monte das Oliveiras, a todos os Apóstolos juntos *(Luc.* XXIV, 50).

273. — Objecção. — Contra o argumento baseado nas aparições objectam-se as divergências das narrações evangélicas. — 1. Nota-se que os Evangelistas não estão de acordo acerca do número das mulheres que foram ao sepulcro, nem acerca do número de Anjos que viram. — 2. Invoca-se principalmente a suposta oposição entre os autores sagrados a respeito do teatro das aparições.

Segundo os críticos liberais e racionalistas, há nas narrações evangélicas duas tradições sobrepostas e inconciliáveis: uma representada por S. Mateus e S. Marcos, que localizam as aparições na Galileia, conforme a mensagem que as santas mulheres receberam do anjo para os Apóstolos na manhã da ressurreição; outra, representada por S. Lucas e S. João, que as fixam exclusivamente na Judeia.

Refutação. — 1. As divergências, longe de enfraquecer as narrativas dos historiadores sagrados, demonstram a sua independência. Além disso, referem-se a pontos secundários, tais como o *número das mulheres* e *dos anjos*, sem lesar de modo algum a substância do facto da Ressurreição. Vê-se claramente que as *diferenças* dos *pormenores* não impedem de modo algum a identidade *substancial*.

2. A oposição atribuída aos Evangelistas acerca do lugar das aparições é sòmente aparente e não prova de modo algum a existência de duas tradições distintas, uma de Jerusalém e outra da Galileia; e que, muito menos ainda, cada evangelista só conhecesse uma destas duas tradições. Não se pode dizer que S. Mateus, representante da tradição da Galileia, ignorava a tradição da Judeia, quando nos conta a aparição de Jesus às santas mulheres, no momento em que saíam do sepulcro *(Mat.* XXVIII, 8-9).

S. Marcos refere também aparições jerosolimitanas no fim do seu Evangelho; mas não insistamos neste ponto, porque os adversários consideram o final como apócrifo. Do mesmo modo, o Evangelho de S. João refere-nos aparições na Judeia e na Galileia. Portanto, se exceptuarmos S. Lucas, todos os Evangelistas concordam nos dois teatros das aparições de Cristo, e o exclusivismo de que falamos só existe na mente dos críticos racionalistas. Três Evangelistas pelo menos recolheram a dupla tradição de Jerusalém e de Galileia.

Notemos ademais que a maior parte das divergências explica-se perfeitamente pela *diferente finalidade* dos Evangelistas. S. Mateus, como escrevia para os *judeus*, entre os quais corria o boato que os discípulos *tinham furtado o corpo de Cristo*, mostra a inverosimilhança da acusação, pelo facto da guarda posta ao sepulcro e dos selos colocados sobre a pedra sepulcral. — S. Marcos, como escrevia para o *meio romano* que ligava importância às formas jurídicas, narra primeiro que a morte de Jesus foi oficialmente verificada pela pergunta de Pilatos ao Centurião encarregado da execução da sentença, depois insiste na incredulidade dos discípulos que não queriam acreditar em Maria Madalena.
S. Lucas, escrevendo para *os gregos* que não admitiam o testemunho das mulheres nos tribunais e não criam na ressurreição dos mortos que julgavam um absurdo, só menciona as *aparições a homens* (aos dois discípulos de Emaús, a Pedro, aos onze e aos seus companheiros) e relata pormenores materiais para demonstrar que o corpo ressuscitado de Cristo não era um fantasma, mas um *corpo real* que se deixava

tocar e podia comer e beber. Como os Evangelistas não tinham o mesmo fim, cada um aproveitou o que lhe servia ao seu plano e o que mais convinha a seus leitores; portanto é erro afirmar que ignoravam os factos que passaram em silêncio.

Conclusão. — Do exame dos documentos se deduz que, desde os primeiros dias, os Apóstolos, devido ao encontro do túmulo vazio e às aparições, creram que o seu Mestre tinha ressuscitado e que estava vivo não só quanto à sua alma imortal mas também quanto ao corpo. Creram que o seu corpo não tinha ficado no sepulcro, mas que vivia de novo e para sempre transformado e glorioso (1).

§ 2.º — O MILAGRE DA RESSURREIÇÃO FOI OPERADO PARA PROVAR A MISSÃO DIVINA DE JESUS.

274. — A *conexão* existente entre a Ressurreição de Jesus e a sua missão divina é tão clara que jamais foi posta em controvérsia. Entre os adversários do Cristianismo e os apologistas cristãos nunca houve polémicas a não ser acerca do *facto* da Ressurreição. Sempre se admitiu que, se Jesus ressuscitou, a sua missão era divina: era o Messias, o Filho de Deus.

Não é, pois, necessário insistir sobre este ponto. Jesus Cristo considerou sempre intimamente relacionadas a sua missão e o milagre da Ressurreição.

1. Repetidas vezes disse que a sua ressurreição era um sinal messiânico: «Então (depois da confissão de S. Pedro) começou a ensinar-lhes (aos Apóstolos) que era preciso que o Filho do homem sofresse muito... que fosse morto e depois de três dias ressuscitasse» *(Marc.,* VIII, 31). Jesus predisse por três vezes a sua morte e ressurreição *(Marc.,* IX, 8-9; IX, 31; X, 32-34);

2. Jesus afirmou em duas circunstâncias diversas que a sua ressurreição era o *único sinal* que daria para provar a sua missão.

a) Na primeira, alguns fariseus pediam-lhe um sinal da sua missão: «Mestre, queríamos ver-te fazer um prodígio». Jesus respondeu-lhes: «Esta geração má e adúltera pede

---

(1) V. LEPIN, *Christologie.*

um sinal, porém não lhe será dado senão o sinal do profeta Jonas; porque assim como Jonas esteve três dias e três noites no ventre da baleia, assim o Filho do homem estará três dias e três noites no coração da terra». *(Mat.* XII, 38-40).

b) Noutra ocasião quando acabava de expulsar os vendedores do Templo, os judeus, admirados do seu procedimento, pediram-lhe um sinal da autoridade que mostrava. Jesus respondeu-lhes nestes termos: «Destruí este templo e em três dias eu o reedificarei». Responderam os judeus: «Este templo levou quarenta anos a edificar e podes levantá-lo em três dias? Mas Ele falava do templo do seu corpo. Quando depois ressuscitou dos mortos, os discípulos lembraram-se do que lhes dissera...» *(João,* II, 18-22).

Conclusão. — A Ressurreição é o único sinal que Jesus concede aos seus inimigos para demonstrar a sua missão divina; e, como esta é um *facto històricamente certo,* podemos concluir que Jesus nos deu o maior e o mais autêntico testemunho da sua origem divina.

Bibliografia. — Acerca das profecias e dos milagres. — *As vidas de J. Cristo* pelo P. FOUARD, Mons. LE CAMUS, P. DIDON, P. BERTHE, GRANDMAISON, LEBRETON, PRAT, LAGRANGE e CRISTIANI. — LEMONNYER, art. *Fin du Monde* (Dict. d'Alès). — LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu.* — BATIFFOL, *Six leçons sur l'Évangile* (Bloud). — FILLION, *Les miracles de N. S. Jésus-Christ.* — DE BONNIOT, *Les miracles de l'Évangile* (Études 1888). — BOURCHANY, PÉRIER, TIXERONT, *Conférences apologétiques* (Gabalda). — Mons. FREPPEL, *La divinité de Jésus-Christ.* — FRAYSSINOUS, *Défense du christianisme, Des miracles* (Le Clère). — LACORDAIRE, 38.ª conferência. — MONSABRÉ, 28.ª, 29.ª, 36.ª, conferências, *Introduction au Dogme.*

Acerca da Ressurreição. — MANGENOT, *La Résurrection de Jésus* (Beauchesne). — LADEUZE, *La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (Bloud). — CHAUVIN, *Jésus est-il ressuscité?* (Bloud). — LEPIN, *Christologie* (Beauchesne). — LEBRETON, art. sobre a *Résurrection,* Rev. pr. d'Ap., Maio 1907. — LESÊTRE, *Jésus ressuscité,* Rev. du Clergé Français, 1907: *L'Ami du Clergé,* 1923, n.os 36, 44, 49. — BORDALOUE, *Sermon sur la Résurrection...*

CAPÍTULO V. — A DOUTRINA DO CRISTIANISMO. RÁPIDA DIFUSÃO. O MARTÍRIO.

A DOUTRINA CRISTÃ.

- **1.º Não é uma síntese de doutrinas estranhas.**
  - A. *Objecção racionalista.* A doutrina cristã é um plagiato.
  - B. *Refutação.*
    - *a)* A questão de *facto.* As analogias.
      1. quanto ao dogma.
      2. quanto à moral.
      3. quanto ao culto.
    - *b) Interpretação do facto.*
      1. Não exagerar as semelhanças.
      2. As divergências são mais importantes.
      3. As conclusões dos racionalistas são falsas.
- **2.º Rápida difusão.**
  - A. *As duas hipóteses explicativas.*
  - B. *Hipótese do milagre moral.*
    - *a)* O *facto* da rápida difusão.
      1. quanto ao número.
      2. quanto ao território.
      3. quanto às classes da sociedade.
    - *b) Carácter sobrenatural* do facto.
      1. Tese *racionalista.* Explicação do facto. — pela adaptação
         - 1) do meio.
         - 2) e da doutrina.
      2. O milagre deduz-se do contraste entre
         - 1) a grandeza dos obstáculos.
         - 2) e a insuficiência dos meios.
- **3.º O Martírio**
  - A. *Duplo aspecto*
    - *a)* psicológico. Milagre moral.
    - *b)* histórico.
  - B. *Milagre moral.*
    - *a)* O *facto.*
      1. Que se deve entender por mártir.
      2. Grande número de cristãos martirizados.
      3. São martirizados por serem cristãos.
    - *b)* O *carácter sobrenatural* do facto deduz-se
      1. da grandeza dos suplícios.
      2. da força heróica dos mártires.
      - Objecções.

DESENVOLVIMENTO

275. — Divisão do capítulo. — Depois de termos comprovado os títulos ou credenciais do fundador do cristianismo e demonstrado que Jesus é o Messias anunciado pelos profetas, parece supérfluo examinar a *qualidade da doutrina*, porque podemos dizer a priori que é *transcendente*, visto ser obra de um enviado de Deus.

Como teremos ocasião de falar da excelência da doutrina cristã no artigo segundo, nada diremos aqui acerca dessa questão. É impossível, num Manual de Apologética, dar a esta prova da divindade do Cristianismo *(critério interno)* o desenvolvimento que merece. Esse trabalho seria demasiado extenso e, por conseguinte, remetemos o leitor para o nosso livro «*Doutrina católica*».

Colocando-nos ùnicamente no campo da *apologética defensiva*, apenas responderemos à objecção que os racionalistas vão buscar à história comparada das religiões. Quando falámos das religiões falsas pusemos de propósito em relevo as *semelhanças* que existem entre elas e o cristianismo. Voltemos de novo ao assunto e respondamos à objecção racionalista, que apresenta a doutrina cristã como um *plagiato* de outras *doutrinas*.

Depois examinaremos as circunstâncias históricas do cristianismo, a saber, a sua rápida difusão pelo mundo e a sua maravilhosa vitalidade através dos séculos, apesar dos grandes e numerosos obstáculos que encontrou e, em particular, das violentas perseguições que tentaram sufocá-lo logo ao nascer. Este último ponto nos levará à questão do martírio.

Este capítulo compreenderá, portanto, três artigos: 1.º No primeiro demonstraremos que a doutrina de Cristo *não é um plagiato*. 2.º No segundo, falaremos da sua *maravilhosa propagação*. 3.º Por fim trataremos do *martírio*.

Art. I. — **A doutrina cristã não é uma síntese de doutrinas estranhas.**

276. — Objecção racionalista. — Vimos anteriormente (n.º 142) que os *racionalistas*, apoiados na *doutrina da evo-*

lução, atribuem ao sentimento religioso origem essencialmente humana, eliminando inteiramente o sobrenatural e a revelação. Partindo deste princípio, que julgam incontestável, estudam as religiões como constituições humanas, notam cuidadosamente as *semelhanças* e não hesitam em tirar as conclusões seguintes: todas as religiões são da mesma natureza e influenciaram-se recìprocamente; o judaísmo e o cristianismo são tão originais como as outras religiões e, em particular, o cristianismo hauriu os dogmas, a moral e o culto, do judaísmo, das doutrinas filosóficas da Grécia e de Roma e, principalmente, das religiões mais antigas, tais como o Zoroastrismo, o budismo e o mitracismo, numa palavra, é uma *síntese de doutrinas estranhas*.

277. — **Refutação.** — Os historiadores racionalistas das religiões, depois de terem notado as semelhanças que há entre o cristianismo e as outras religiões, concluem que o cristianismo é réu de *plagiato* e que, por conseguinte, não pode ser de *origem divina*.

É conveniente, antes de responder a estas alegações, distinguir a *questão de facto*, e a questão da *interpretação do facto* ou, por outros termos, a materialidade do facto em si, e as conclusões que dele se deduzem.

A. **A questão de facto.** — Para provar que o cristianismo não tem individualidade própria, que não é religião original, os racionalistas põem em relevo as semelhanças que existem entre a sua doutrina e as outras doutrinas anteriores, filosóficas ou religiosas. Eis as principais analogias que assinalam no campo do *dogma*, da *moral* e do *culto*.

a) Dogma. — Segundo os racionalistas, não há no cristianismo nenhuma verdade natural ou sobrenatural que não se encontre já noutras religiões.

1. Os filósofos da antiguidade grega e latina, tais como Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Séneca, etc., ensinaram, mais ou menos claramente, a existência de um Deus único e Providência que governa o mundo, duma alma espiritual, livre e imortal que receberá a recompensa das suas boas obras, ou o castigo dos seus pecados. Mais claramente ainda; estas verdades são ensinadas pelos livros sagrados dos judeus.

2. Passemos aos dogmas, que dizem ser a *substância íntima e original* da religião cristã, isto é, aos três grandes mistérios da *Trindade*, da *Incarnação*, da *Redenção*, e do *sacrifício*, que é o corolário obrigatório desta última. Pois bem, dizem os racionalistas, estes dogmas não são novos em si, — pertencem todos, mais ou menos, às religiões da Índia, — nem nas suas circunstâncias históricas, a que poderíamos chamar a *moldura dos dogmas*. São, por assim dizer, a reedição do que se encontra nos livros sagrados de outras religiões mais antigas. Já notámos estas analogias no capítulo das falsas religiões (n.os 191 e segs.), mas recordemo-las brevemente. No mitracismo o deus Mitra nasce numa gruta como Jesus. O parentesco do cristianismo é mais íntimo ainda com as religiões da Índia. Krishna, deus encarnado do Hinduísmo, é adorado por pastores logo ao nascer e, pouco depois, obrigado a fugir para a exílio como Jesus. Buda recorda-nos também muitos traços da vida de Jesus. Antes de empreender a pregação e começar a missão de libertador, passa quatro semanas na solidão, onde sofre os assaltos do demónio tentador Mara. Os livros sagrados da Pérsia contam igualmente uma tentação de Zoroastro. Acrescentemos por fim que a própria Ressurreição de Jesus não é um facto único na história das religiões: outras falam da morte e ressurreição de três deuses, Osíris, Adónis e Átis.

b) Moral. — A moral cristã, afirmam os racionalistas, não tem cunho algum de originalidade. Deve ter sido uma adaptação da moral estóica e da moral de Zoroastro. No campo do *ascetismo* também não nos ensina coisas novas. Os conselhos evangélicos, — celibato voluntário, pobreza voluntária e vida comum, — foram postos em prática antes do Evangelho pelo budismo, que teve os seus monges muito antes da religião cristã (n.º 195).

c) Culto. — 1. Alguns julgam encontrar os *sete sacramentos* no mitracismo. O budismo e o bramanismo têm igualmente a confissão dos pecados. A comunhão, que faz parte integral do sacrifício eucarístico, tem como correspondente nos cultos pagãos o uso de participar das vítimas imoladas à divindade.

2. O *culto dos santos e das imagens* corresponde, dizem, ao culto dos deuses e dos ídolos.

3. O cristianismo importou do paganismo todos os seus *ritos* e *cerimónias;* adora e implora a divindade do mesmo modo, por meio dos mesmos sinais externos, pelos mesmos gestos e até pelas mesmas fórmulas. Os *ex-votos*, que recobrem os muros das igrejas e representam graças obtidas, têm analogias no paganismo: os monumentos de acção de graças abundavam junto do templo de Esculápio em Epidauro e perto do templo de Júpiter em Dodona. Portanto, concluem os racionalistas, a religião cristã nada inovou; é apenas uma imitação de outros cultos.

278. — B. **Interpretação do facto.** — Em vista das semelhanças que há entre o cristianismo e as outras religiões, os racionalistas apressam-se a tirar a conclusão que o primeiro é plagiário. Mas não basta afirmar; o plagiato prova-se, não se supõe. Notar as *semelhanças* não é difícil; a dificuldade está em demonstrar a *filiação.* Retomando os três membros da divisão anterior, — dogma, moral e culto, — vamos provar que a filiação não existe, ou explica-se por motivos plausíveis.

a) Dogma. — 1. Não é para admirar que as verdades naturais, tais como a unidade e a imortalidade da alma, etc., tenham sido ensinadas por filósofos anteriores ao cristianismo, uma vez que a razão, só pelas suas forças, pode conhecê-las. Poder-se-ia, contudo, observar que raramente foram conhecidas sem mistura de erro. Platão reconheceu certamente uma Divindade suprema, mas é dualista. Aristóteles rejeitou a Providência, Séneca parece ter sido panteísta, quase todos sujeitam Deus ao Destino.

Dizem também que o monoteísmo, a imortalidade da alma e a crença numa vida futura, eram *elementos essenciais do judaísmo.* Não o negamos; mas é um contra-senso querer ver nisso um argumento contra o catolicismo, porque ele mesmo é o primeiro a admitir esse parentesco e a afirmar essa dependência como um dos seus dogmas.

Em todo o caso as semelhanças não vão mais longe. Se quiséssemos pôr em relevo as divergências que há entre as duas religiões e estabelecer o contraste entre o rigorismo, o orgulho e a justiça austera dos fariseus, e a bondade, a humildade e a inexaurível caridade de Jesus, forçaríamos os

nossos adversários a confessar que a religião cristã, não obstante ser a evolução do judaísmo, fez tais progressos que se pode considerar como uma religião completamente nova e original.

2. O *ponto mais importante* da objecção racionalista é o que se relaciona com os três dogmas da *Trindade,* da *Incarnação* e da *Redenção,* que constituem, por assim dizer, a substância da religião cristã.

Notemos em primeiro lugar que estes três dogmas têm o *seu fundamento* nos Livros sagrados do Novo Testamento e, em particular, nos Evangelhos. Para demonstrar que o cristianismo recebeu estes dogmas de outras religiões, seria necessário provar que os documentos da revelação cristã não são originais, que têm sinais de origem estranha. Ora, se compararmos os nossos Livros sagrados com os da Índia e da Pérsia, fàcilmente se reconhecerá, pela crítica interna, que os primeiros não foram influenciados pelos segundos.

Todavia, as semelhanças mencionadas serão tão perfeitas que se possa afirmar que os dogmas do cristianismo provêm doutras religiões? Não são, pelo contrário, as mais das vezes, simples analogias, tão afastadas que podemos afirmar que, entre os elementos correspondentes do cristianismo e dos outros cultos, há tantas diferenças como semelhanças?...

Encontramos em várias religiões a ideia duma trindade divina, mas entre as tríadas pagãs, vagas e mutáveis, compostas geralmente de pai, mãe e filho, e a concepção da Trindade cristã, há um abismo [1].

Poderia ainda alguém admirar-se que a *ideia de um libertador* se encontre fora do cristianismo; que Sáquia-Múni, por exemplo, se apresentou antes de Jesus, como salvador da humanidade. Mas convém recordar que a expectação do Messias tinha passado as fronteiras do território judeu. Esta ideia, da qual os profetas tinham sido propagadores ardentes, penetrara por toda a parte.

Quanto às *circunstâncias históricas dos dogmas,* isto é, a tudo o que se refere à vida e às acções dos fundadores, as

(1) P. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.*

aproximações acima apontadas estão longe de ser desfavoráveis ao cristianismo. Sem falar do mitracismo, que se propagou no Império romano ao mesmo tempo que o cristianismo, e que os apologistas cristãos puderam acusar de plagiato sem ser desmentidos (n.º 191), a vida de Buda não se pode considerar como o modelo seguido pelos Evangelistas ao escrever a vida de Cristo. Ao contrário; a biografia de Sáquia-Múni é relativamente recente na literatura da Índia, pois a sua redacção definitiva não foi feita antes do século XII da nossa era. Para demonstrar que o cristianismo depende do budismo, seria preciso provar que os livros actuais, que contêm a vida de Buda, são idênticos aos originais, o que ainda não se fez.

Também não há motivo para nos determos no paralelismo estabelecido entre a Ressurreição de Jesus, cujas provas indiscutíveis apresentámos, e a morte e ressurreição dos deuses mitológicos, Osíris, Adónis e Átis, que são apenas símbolos destinados a representar a sucessão das estações, a morte aparente da natureza no inverno e a sua ressurreição na primavera.

b) Moral. — A moral cristã não tem de maneira alguma a pretensão de ser em tudo uma moral nova. Os preceitos, fundados na natureza das coisas e impostos pela razão, são comuns a outras religiões. Não nos devemos, pois, admirar das analogias que possa ter com outras morais, como a dos estóicos e a de Zoroastro. Além disso, a moral cristã supera-as, não só no *conjunto dos preceitos* e *conselhos,* mas também nos *motivos* que a inspiram. Os estóicos, por exemplo, quando recomendam a prática do bem, procuram apenas a própria felicidade e não conhecem a caridade para com o próximo.

Por outro lado, impondo-nos como primeiro dever, extinguir o sentimento e não escutar sòmente a razão, vão de encontro à natureza humana e impõem uma moral impraticável. Quanto mais elevada e mais humana não é a moral de Cristo, baseada no amor de Deus e do próximo, compassiva da fraqueza e indulgente com as faltas que têm sempre cura no arrependimento?!

Mas, dizem os adversários, houve *monges* na Índia que praticaram os conselhos evangélicos antes do cristianismo e

tão perfeitamente como os ascetas cristãos. Suponhamos que é assim. Quando muito, poderá daí concluir-se que a natureza humana é a mesma em todos os tempos e em todos os climas, que houve sempre almas de escol que aspiraram a um ideal de perfeição, e que os seus instintos religiosos lhes descobriram os mesmos meios para o conseguir.

c) Culto. — 1. Não responderemos à objecção fundada nas semelhanças entre os *sete sacramentos* e os *sete graus de iniciação* do mitracismo, pois este não é anterior ao cristianismo e, tendo-se difundido em Roma, pode fàcilmente estar em contacto com a religião cristã e imitar os ritos.

2. Quanto ao *culto dos santos* e das *imagens*, que se julgam derivar do *culto dos deuses* e dos *ídolos*, ambos se explicam fàcilmente pela tendência da natureza humana «a multiplicar e a empregar objectos visíveis de veneração religiosa; esta tendência, abandonada a si mesma, degenerou na antiguidade pagã no politeísmo e na idolatria.

«Na história do cristianismo, estas mesmas aspirações, governadas e dirigidas pelo Espírito Santo e pela Igreja, encontraram a sua satisfação no culto de veneração para com os santos, diferente do culto de adoração reservado só a Deus, e no uso legítimo de imagens, que de modo algum se devem considerar como ídolos» (1).

Se alguma vez sucedeu que a distinção entre o culto de Deus e o dos Santos não foi claramente estabelecida e que o culto de um santo substituiu pura e simplesmente o culto de um deus local sem fazer diferença no modo de venerar o primeiro e adorar o segundo, são abusos imputáveis à ignorância dos recém-convertidos e não à religião em si.

3. Alega-se finalmente a *identidade das cerimónias*, entre o culto cristão e o culto pagão para acusar o primeiro de plagiato. Ainda que a liturgia cristã tivesse copiado todos os seus ritos secundários, quer do culto judeu, quer do pagão, isto é, do meio em que penetrava, e os tivesse adaptado às suas necessidades, não haveria motivo para esta acusação; porque as cerimónias, pelo facto de serem formas exteriores pelas quais o homem dirige as suas homenagens à divindade, são do domínio público. Poderemos porventura

(1) P. DE BROGLIE, *op. cit.*, p. 283.

recusar à verdadeira religião o direito de usar, por exemplo, das incensações, das procissões, dos cantos, dos hábitos sacerdotais, sob o pretexto que já outros cultos os usaram antes dela? Sendo a natureza humana a mesma em toda a parte, poderemos estranhar que traduza do mesmo modo os seus sentimentos?

«O homem que se sente culpável e infeliz volta-se naturalmente para o Criador, para um poder invisível que o pode socorrer. Seja qual for a raça a que pertença, é provável que invoque a misericórdia divina com os mesmos sentimentos e até quase com as mesmas palavras. A atitude da oração, as manifestações exteriores de respeito e de humildade são pouco mais ou menos as mesmas em toda a parte: elevam os braços ao céu, prostram-se por terra, e quanto maior é o desejo de obter uma graça, tanto mais insistem repetindo a mesma fórmula numa espécie de ladainha...

É natural levar solenemente em procissão as imagens daqueles que se querem venerar. A purificação real ou simbólica por meio de abluções, a transmissão de um poder ou influência por meio da imposição das mãos e muitas outras práticas religiosas estão em conformidade com as disposições da natureza humana. Seria puerilidade mostrar-se surpreendido com as semelhanças nesta matéria e apontá-las com solicitude como descoberta, ou deixar-se levar de algumas semelhanças externas entre certas imagens, e daí deduzir apressadamente uma imitação» (1).

Conclusão. — De tudo o que fica dito podemos tirar estas duas conclusões: — 1. As *semelhanças* entre o cristianismo e as outras religiões anteriores não são tão pronunciadas como afirmam os historiadores racionalistas das religiões; e as *divergências* que se encontram entre elas são muitas vezes mais importantes; — 2. As conclusões dos racionalistas são mais latas do que as premissas e, por conseguinte, o cristianismo não se pode acusar de plagiato, a não ser nas verdades naturais e em alguns acessórios do culto, que fazem parte do domínio comum da humanidade.

---

(1) CONDAMIN, Art. *Babylone et la Bible* (Dic. d'Alès).

Art. II. — **Rápida difusão do Cristianismo.**

279. — Estado da questão. — A rápida difusão do cristianismo foi sempre considerada pelos apologistas como um argumento sólido da sua *origem divina*. Contudo, a questão não foi sempre encarada sob o mesmo aspecto. Todos reconheceram na rápida propagação do *cristianismo* a mão da Providência, mas como Deus tem dois modos de governar o mundo, — *por meio das causas segundas*, ou *imediatamente por si mesmo*, — é natural que tenha havido divergências na interpretação dos factos.

Os apologistas que seguem a *primeira opinião* atribuem grande influência às *circunstâncias favoráveis* ao desenvolvimento do cristianismo. Da admirável concatenação das causas segundas, que favoreceram a rápida penetração da religião cristã, sobem à causa suprema «que prepara os efeitos nas causas mais afastadas» (1); do mesmo modo, da ordem do mundo deduzem a existência de um sábio ordenador. Esta hipótese, embora suponha a acção contínua de Deus, exclui o milagre. Todavia, apesar de ser defensável, tem o grande inconveniente de ministrar armas aos nossos adversários que, exagerando as circunstâncias favoráveis à rápida difusão do cristianismo e diminuindo os obstáculos que aos seus progressos se opunham, podem fàcilmente chegar à conclusão de que a propagação do cristianismo se explica por *causas naturais*, sem recorrer a Deus.

A *segunda hipótese*, que é a nossa, concede às causas humanas a acção que lhes pertence, mas considera-as impotentes para produzir tais efeitos e, por conseguinte, supõe um *auxílio extraordinário da parte de Deus;* por outras palavras, afirma que há desproporção entre os meios empregados e os resultados obtidos e, portanto, estamos em presença de um *milagre moral*.

---

(1) BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, 3.ª Part.. C. VIII. A importância que Bossuet atribui às causas segundas não é de modo algum uma diminuição da acção divina, porque é Deus quem prepara a ordem e a sucessão das coisas pelo trabalho das causas segundas, e quem dispõe o seu encadeamento para a realização do seu plano eterno e do que Bossuet chama a *sua política* celeste (*Sermão sobre a Providência*). Nada portanto é deixado ao acaso.

Mas que significa *milagre moral?* Para conhecer o sentido desta expressão, é conveniente recordar que todos os seres criados obedecem a leis conformes à sua natureza: os seres destituídos de razão estão sujeitos a leis necessárias, e os seres racionais a leis morais em que a liberdade toma parte activa. Das lições que a história deduz da sucessão dos acontecimentos pode formular-se esta lei moral: um número considerável de homens não muda de opiniões nem de costumes, se as suas paixões, os seus interesses e sobretudo a sua vida correm perigo. Se a mudança se efectua, deve atribuir-se a uma intervenção especial de Deus e não às causas segundas ou, por outros termos, ao milagre moral. Donde se segue que *milagre moral* é o facto que não se pode explicar pelas leis da história, mas supõe, como condição necessária, a intervenção especial de Deus.

Para demonstrar que esta hipótese está bem fundada, devemos demonstrar: 1.° o *facto,* em si, da rápida propagação do cristianismo, e 2.° a *sobrenaturalidade* deste facto.

§ 1.° — O FACTO DA RÁPIDA PROPAGAÇÃO DO CRISTIANISMO.

280. — A difusão do cristianismo pode encarar-se sob o aspecto do desenvolvimento *numérico* e *geográfico,* e sob o aspecto da *expansão social.*

1.° **Desenvolvimento numérico e geográfico.** — Pelo facto de o cristianismo se apresentar como religião universal, é conveniente fazer distinção entre o *número* dos convertidos e a extensão do *território* conquistado.

A. **O número.** — A nossa investigação acerca da expansão numérica do cristianismo chegará sòmente até ao começo do século IV. Nesta época, as conquistas da nova religião, não são ainda certamente definidas, mas tiveram tanta importância que obrigaram o poder imperial, representado por Constantino, primeiro à tolerância pelo edito de Milão (313), depois à benevolência e, finalmente, à protecção oficial. É difícil, no desenvolvimento do cristianismo que se intensificava a cada momento, distinguir entre o que é efeito das

causas segundas ou auxiliares humanos, e o que deve atribuir-se à intervenção directa de Deus. Por outros termos, o milagre moral só é discernível nos três primeiros séculos em que o cristianismo, deixado às suas próprias forças, encontra diante de si obstáculos humanamente insuperáveis.

a) No século I. — A propagação do Evangelho é atestada por autores sagrados e profanos.

1. *Testemunho dos autores sagrados.* — O dia de Pentecostes, em que desceu o Espírito Santo, pode considerar-se o início do cristianismo. Contam os Actos dos Apóstolos que os dois primeiros discursos de S. Pedro operaram cinco mil conversões (*Act.* II, 41; IV, 4). Noutra parte falam de «milhares de Judeus convertidos» (*Act.* XXI, 20). O Apocalipse (I, 11) já menciona sete Igrejas. São tão rápidos os progressos da nova doutrina que no *fim do Evangelho de* S. MARCOS afirma-se que, em conformidade com a ordem dada por Jesus de anunciar no mundo inteiro o Evangelho do reino (*Mat.* XXIV, 14), «os discípulos partiram e pregaram em toda a parte» (*Marc.* XVI, 20). S. PAULO, entre 53 e 57, isto é, cerca de 20 anos depois da Ascensão de Nosso Senhor, não receia escrever aos Romanos «que a sua fé é anunciada ao mundo inteiro» (*Rom.* I, 8).

2. *Testemunho dos autores profanos.* — TÁCITO e SUETÓNIO falam de numerosos cristãos que pereceram na perseguição de Nero, no ano 64.

b) No século II. — 1. Logo no começo do século II, cerca de 112, temos o importante *testemunho de* PLÍNIO O MOÇO. Depois de ter percorrido como legado imperial, as vastas províncias da Bitínia e do Ponto, escreveu um relatório a Trajano no qual manifestava a sua surpreza por ter encontrado «numerosos cristãos de todas as idades, sexos e condições, e por ter verificado que os templos dos deuses estavam quase abandonados, os sacrifícios de há muito interrompidos, e que as vítimas destinadas aos deuses tinham muito poucos compradores».

2. *Testemunho dos Padres da Igreja.* — S. JUSTINO, célebre filósofo da escola de Platão, convertido ao cristianismo, declara no seu *diálogo com Trifon* que «não há uma só raça de homens, — ou eles se chamem bárbaros e gregos, ou tenham outro nome qualquer, citas que vivem nos seus

carros, ou nómadas que habitam sob a tenda, — entre as quais não seja invocado o nome de Jesus Cristo».

S. Ireneu, cerca de 170, querendo provar a unidade da Igreja, diz que está disseminada por todo o universo. «As línguas no mundo são diferentes, escreve, mas a tradição da fé é a mesma por toda a parte. As Igrejas que se levantam na Germânia não têm outra fé ou outra tradição que as da Ibéria ou dos celtas, nem as que existem no Levante, no Egipto ou na Líbia, nem aquelas que estão no centro do mundo (isto é, na Palestina)».

No fim do século II, cerca de 197, Tertuliano escreve na sua *Apologética*, c. XXXVII, n.º 124: «Somos apenas de ontem e já enchemos todo o vosso império, as vossas cidades, casas, fortalezas, municípios, assembleias, até os acampamentos, as tribos, as decúrias, o palácio, o senado, o foro, só vos deixamos os templos». E acrescenta mais adiante: «É evidente que, se os cristãos quisessem revoltar-se, seriam mais temíveis que os mauritanos, os partas, os marcomanos; e se viessem a retirar-se do Império, os pagãos ficariam assombrados da sua solidão; haveria um silêncio e uma espécie de assombro, como se o mundo estivesse morto».

Devemos reconhecer que tanto nas palavras de Plínio o Moço como nas de S. Justino, S. Ireneu, e Tertuliano há alguma exageração ou ênfase oratória, mas amplificação não é falsificação da verdade. E a prova temo-la na carta, que cerca de 212 o mesmo Tertuliano escreveu a Escápula, procônsul de África, protestando contra a nova perseguição, na qual fala da «imensa multidão» dos cristãos que constituíam já «quase a maioria de cada cidade», palavras que não se explicariam e, em tais circunstâncias, seriam descabidas se não fossem verdadeiras.

c) No século III. — Um dos mais preciosos testemunhos do século III é o de Orígenes que, depois de ter escrito na *IX homília sobre o Gênesis* que não havia «quase lugar algum que não tivesse recebido a semente da palavra divina», confessava, com lealdade digna dum historiador moderno, que «o fim do mundo estava longe, porque o Evangelho não tinha sido ainda pregado em toda a parte». Devemos mencionar outro testemunho da mesma época embora menos

preciso que o anterior; é o de S. CIPRIANO que compara a Igreja do seu tempo ao sol cujos raios iluminam todo o mundo, a uma árvore cujos ramos cobrem toda a terra, a um rio que esparge as águas por toda a parte.

No começo do século IV, o pagão PORFÍRIO queixa-se de encontrar cristãos em todas as regiões, e o historiador EUSÉBIO, bispo de Cesareia, proclama que J. Cristo é adorado no mundo inteiro. Além disso, os numerosos concílios, — contam-se mais de cinquenta antes do concílio ecuménico de Niceia em 325, — reunidos em Roma, na África, nas Gálias, na Espanha, na Grécia, na Palestina, etc., são uma prova evidente que o cristianismo já estava em plena florescência antes da conversão do imperador Constantino.

281. — B. **O território conquistado.** — Os documentos que contêm a história do cristianismo nos três primeiros séculos, mostram-no-lo espalhado pelo vasto Império romano, que abrangia quase toda a Europa e uma grande parte da África e da Ásia. Classificando as províncias pelo número de cristãos, julga HARNACK podê-las dividir em quatro grupos:

a) O primeiro compreende a Ásia Menor actual, a parte meridional da Trácia, a ilha de Chipre, a Arménia e a cidade e território de Edessa, onde o cristianismo contava quase metade dos habitantes e constituía a religião dominante.

b) O segundo grupo compõe-se das províncias onde o cristianismo conseguiu conquistar uma parte notável da população, podendo rivalizar com as outras religiões; tais são Antioquia e a Celesíria, o Egipto e a Tebaida, sobretudo Alexandria, Roma com parte da Itália central e meridional, a África proconsular e a Numídia, a Espanha, as partes principais da Grécia e o sul da Gália.

c) O terceiro formado pelas províncias, onde o cristianismo estava pouco dilatado, compreende a Palestina, a Fenícia, a Arábia, alguns distritos da Mesopotâmia, o interior da península grega, com as províncias do Danúbio, o norte e nascente da Itália, a Mauritânia e a Tripolitânia.

d) O quarto grupo, composto das províncias onde o cristianismo estava pouco disseminado ou era quase desconhecido, abrange as cidades da antiga Filisteia, as costas do norte e noroeste do mar Negro, o ocidente da alta Itália, o

centro e norte da Gália, a Bélgica, a Germânia e a Récia, e talvez também a Bretanha e a Nórica.

282. — 2.º **Difusão social.** — Provada a expansão numérica e geográfica do cristianismo, é de grande importância conhecer a *qualidade* ou o *valor social* dos seus adeptos, porque se o número é uma força, a qualidade também o é. Apresentando-se o cristianismo como religião universal deve estender-se a todas as classes da sociedade.

1. Ora, é um facto indiscutível que a difusão da religião cristã se fez ao começo principalmente entre a *gente humilde*. S. Paulo escrevendo aos *Coríntios* nota que entre eles «não há muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos nobres» (I *Cor.*, I, 26). E disso mesmo se gloria, pois acrescenta que «Deus escolheu o que é fraco para confundir os fortes», isto é, o orgulho e a falsa ciência do mundo. Seria contudo erro julgar que o primeiro núcleo cristão só se compunha de gente de baixa condição.

2. Houve, pelo contrário, e desde a primeira hora, alguns *personagens notáveis:* em Chipre o procônsul SÉRGIO PAULO (*Act.*, XIII, 9-12); em Atenas DIONÍSIO O AREOPAGITA (*Act.*, XVII, 34) ambos convertidos por S. Paulo; e em Tessalónica algumas damas da alta sociedade (*Act.*, XVII, 4, 12). Em Roma pode citar-se POMPÓNIA GRACINA de quem Tácito afirma que foi acusada de superstição estrangeira (*An.*, XIII, 32) e ACÍLIO GLÁBRIO, senador e personagem consular que Domiciano mandou matar. Na Bitínia havia, conforme a carta de Plínio acima citada, cristãos pertencentes a todas as classes da sociedade. No declinar do século II progrediu notàvelmente o cristianismo sobretudo entre a aristocracia romana; provam-no os epitáfios encontrados num dos mais antigos hipogeus de Roma, onde aparecem os nomes dos CECÍLIOS, ÁTICOS, ÂNIOS, POMPÓNIOS e AURÉLIOS, famílias ilustres daquela época.

3. Ao lado dos representantes da riqueza encontram-se os da *ciência*. Logo nos tempos apostólicos, os Actos assinalam «um judeu chamado Apolo, natural da Alexandria, homem eloquente e versado nas Escrituras» (*Act.*, XVIII, 2, 26). Mais tarde apareceram os apologistas, homens de grande cultura: basta nomear TERTULIANO, jurista distinto, e ORÍGENES, espírito de rara penetração.

4. *Na corte* a doutrina cristã teve também os seus partidários. S. Paulo fala dos cristãos «da casa de César» (*Fil.*, VI, 22), dos «da casa de Aristóbulo e de Narciso» (*Rom.*, XVI, 10, 11). Ao findar o I século é cristão Flávio Clemente, primo do imperador Domiciano, assim como seus filhos, herdeiros presuntivos do trono. Aumenta o número dos cristãos sobretudo no séquito dos imperadores mais liberais, Constâncio Cloro e Licínio.

5. *No exército* era difícil o recrutamento, porque a doçura evangélica parecia incompatível com a profissão das armas. Contudo, sob Marco Aurélio a duodécima legião *(fulminata)* contava grande número de cristãos; foi das suas fileiras que saíram mais tarde os quarenta mártires de Sebaste. No século IV a cristianização do exército tinha chegado a tal ponto que Constantino pôde arvorar a cruz nos estandartes.

6. Depois de ter falado dos cristãos em geral sem distinção de sexo, é conveniente fazer menção especial das *mulheres*, por causa do papel importante que desempenharam na primitiva Igreja. Nos Actos dos Apóstolos, mencionam-se muitas mulheres entre as quais uma personalidade importante Priscila, esposa de Áquila (*Act.*, XVIII, 2 e 26). As saudações que rematam as *Epístolas de S. Paulo* compreendem geralmente nomes de mulheres: a Epístola aos Romanos contém especialmente oito ao lado de dezoito nomes de homens. S. Paulo preocupa-se com os casamentos mistos (I *Cor.* VII, 12) e com o porte das mulheres nas assembleias (I *Cor.* XI, 5) e sabe-se que logo ao princípio se instituiu uma falange de virgens cristãs e de diaconisas.

Conclusão. — Desta breve exposição podemos concluir que o cristianismo penetrou ràpidamente quase em todo o mundo e que, embora tenha recrutado maior número de adeptos nas classes populares, não era exclusivo de uma casta ou partido. Desde os primeiros dias foi uma religião universal e uma verdadeira potência moral.

§ 2.º — A DIFUSÃO DO CRISTIANISMO É UM FACTO SOBRENATURAL.

283. — A rápida difusão do cristianismo poderá porventura explicar-se por *causas naturais* tanto extrínsecas como

intrínsecas, isto é, tiradas do *meio* onde o cristianismo penetrava, ou da própria *doutrina?* Ou, pelo contrário, será devida à intervenção especial de Deus, a um milagre de ordem moral? Para resolver este problema, é mister ver se há ou não proporção entre os meios empregados e os resultados obtidos.

Todos os racionalistas respondem afirmativamente apesar de não estarem de acordo quanto ao carácter e número das causas que produziram o rápido desenvolvimento do cristianismo. Os apologistas católicos sustentam a tese contrária. Antes de a expormos, é conveniente examinar as *circunstâncias favoráveis* invocadas pelos adversários.

284.—1.° **Tese racionalista.—Os factos explicam-se naturalmente.** — O bom êxito da nova religião foi normal, por causa da adaptação e harmonia que havia entre o *meio* e a *doutrina* (HARNACK) (1).

A. **O meio.** — O cristianismo propagou-se em duas espécies de meios: o judeu e o pagão.

a) O meio judeu. — Por este nome devem entender-se não só os Judeus que habitavam a Palestina, ou Judeus *palestinos,* cuja língua era o dialecto aramaico, mas também os Judeus *helénicos,* isto é, todos aqueles que, a partir do exílio de Babilónia, se tinham dispersado pelo mundo grego-romano e só falavam o grego. Estes últimos, nos princípios da era cristã, formavam uma população importante nos centros principais do Império romano. Havia comunidades judaicas ou *judiarias* em Antioquia, Damasco, Esmirna, Éfeso, Tessalonica, Atenas, Corinto, Alexandria e Roma. O conjunto das comunidades constituía a chamada *Diâspora,* duma palavra grega que significa *dispersão.* Cada judiaria tinha a sua sinagoga e levava vida religiosa como na mãe pátria, conservando intactas as suas instituições, cultos e esperanças. Conquanto, porém, guardassem a sua individualidade de raça e evitassem todo o contacto com os pagãos no campo religioso, exerceram grande influência no meio em que viviam pela elevação da doutrina monoteísta. Conseguiram até arrancar aos cultos

(1) Expomos a tese de HARNACK, por ser uma das mais documentadas.

pagãos um número considerável de almas rectas que, desenganadas dos erros idolátricos, reconheceram o verdadeiro Deus afiliando-se ao judaísmo pela circuncisão e observância das prescrições moisaicas [1].

É pois incontestável, dizem os racionalistas, que a Diáspora favoreceu no princípio o cristianismo, fornecendo-lhe os elementos das primeiras cristandades. — Contentemo-nos com notar desde já que os apologistas cristãos reconhecem o facto desta primeira circunstância favorável ao desabrochar do cristianismo, contudo toda a questão se reduz a saber, se este facto se deve considerar como o efeito do acaso ou como feliz disposição da Providência.

b) O meio pagão. — O meio pagão, incontestàvelmente muito mais considerável, era constituído pelo Império romano. Vejamos que vantagens oferecia à penetração cristã, tanto sob o aspecto político e geral, como sob o aspecto religioso.

1. Sob o aspecto *político* podem considerar-se como circunstâncias favoráveis: α) a *unidade* política do Império romano que, pelo facto de compreender quase a totalidade do mundo civilizado, parecia terreno preparado para uma Igreja católica; — β) a *paz universal* indispensável à propagação religiosa; — γ) o *uso geral da língua grega.* O helenismo, considerado como o mais elevado expoente de civilização, criara a unidade de língua e de ideias; — δ) *facilidade das comunicações* assegurada por numerosas vias romanas e pela navegação mediterrânea.

2. Sob o aspecto *religioso*, o paganismo encontrava-se em plena decadência. Já ninguém acreditava na absurda e grosseira mitologia; sòmente o culto de Roma e do Imperador, isto é, o culto da força era tido em alguma estimação. Todavia, a preocupação religiosa não tinha ainda desaparecido

---

(1) Os pagãos afiliados ao judaísmo chamavam-se *prosélitos* (grego «proselytos»=lat. «advena» o que vem de fora). Como os judeus, esperavam pelo Messias e deviam participar nas promessas messiânicas.

Os prosélitos pròpriamente ditos ou, como mais tarde foram chamados os *prosélitos da justiça* eram muito menos numerosos do que aqueles que tendo abandonado as suas práticas idolátricas, aderiam ao culto do verdadeiro Deus, sem contudo se sujeitar à circuncisão e observâncias da Lei moisaica. Estes chamam-se no Novo Testamento *«tementes a Deus» (Act.* X, 2). Na idade média deram-lhes o nome de *prosélitos da porta,* quer dizer, aqueles que não tinham ido a passar o recinto do templo, cujo acesso era reservado aos judeus e prosélitos pròpriamente ditos.

completamente. Desde as conquistas da Ásia e do Egipto, as religiões orientais tinham despertado as almas: os cultos de Cibele, Ísis, Adónis, Astarte e Mitra tinham «impedido, diz Mons. DUCHESNE, que o sentimento religioso não morresse» e tinham-lhe «permitido esperar a renascença evangélica ([1])». Todos estes cultos viviam juntos, em boa harmonia e admitia-se que a mesma pessoa podia praticá-los todos. Deste modo efectuou-se entre as diversas crenças religiosas uma espécie de fusão designada geralmente pelo nome de *sincretismo* ([2]) *greco-romano.*

Ao contacto destas religiões estrangeiras, o mundo pagão fizera algo mais do que conservar a fé na divindade: as ideias que formava de Deus, do mundo e da alma tinham-se purificado. Por isso, dizem os racionalistas, as almas estavam dispostas a aceitar uma religião mais espiritual.

285. — B. A doutrina cristã. — Este era o campo em que ia ser lançada a semente cristã. Vejamos se esta tinha todas as qualidades desejadas para nele germinar, crescer e se desenvolver. Segundo os racionalistas, a doutrina cristã não podia ser mais adaptável ao meio que a devia receber.

a) Dogmàticamente, era ao mesmo tempo, simples e complexa, clara e misteriosa; podia resumir-se em algumas fórmulas breves, ou desenvolver-se em belas sínteses, apresentando tal variedade de aspectos que sem dúvida satisfazia as necessidades religiosas de todas as almas. Em vez das frias divindades pagãs, pregava um Deus único, criador e senhor todo-poderoso, um Deus que não estava enfeudado a nenhuma raça ou povo; Deus e Pai ao mesmo tempo; Pai, cuja bondade tinha chegado a dar o seu Filho único, o qual, depois de ter passado sobre a terra praticando o bem, se oferecera em sacrifício pelo resgate dos pecados da humanidade.

b) Quanto à *moral,* o cristianismo anunciava o *Evangelho do amor,* ensinando que todos os homens são irmãos

---

(1) Mons. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église.*

(2) **Sincretismo.** — Etimològicamente o nome *sincretismo* (do grego «*sun*» com e *kerân,* misturar) significa a reunião de sistemas diversos e até incompatíveis. O sincretismo difere pois do *eclectismo* (grego *eklegein,* escolher). Aquele consiste numa fusão mais ou menos arbitrária de opiniões diversas; o eclectismo é o sistema que escolhe entre doutrinas diferentes o que há de verdadeiro em cada uma.

em Jesus Cristo. Proclamava a grande lei, nunca até então ouvida, da fraternidade universal, sem excluir os próprios inimigos; lei, donde dimanam todos os deveres sociais: a caridade, a solidariedade, a dedicação, a misericórdia, o perdão das injúrias.

c) Considerada no seu *culto*, não é menos salutar a doutrina cristã. J. Cristo não se contentou com pregar o Evangelho da salvação e da misericórdia, mas realizou-o: curou os enfermos, consolou os aflitos, levantou os pecadores. Foi verdadeiramente o Salvador e continua sempre a sê-lo pelos Sacramentos que instituiu: o Baptismo é um banho salutar que dá vida nova e introduz as almas na via da imortalidade bem-aventurada. Ora, para atingir um ideal tão sublime, as almas compreenderam fàcilmente que deviam ser puras e santas e, por conseguinte, praticar a continência e renunciar ao mundo, aos prazeres e às riquezas. Aplicando rigorosamente estes princípios, as comunidades primitivas não suportavam em seu seio membro algum impuro; lutando contra todas as desordens sociais, proibiram o luxo, os teatros e os espectáculos.

d) Se considerarmos a religião cristã, não já na sua substância, mas no seu *modo de ensino*, vemos que é ao mesmo tempo a religião da autoridade e da razão: por um lado, impõe-se por uma fé absoluta que não admite discussão. Este dogmatismo intransigente devia ganhar-lhe muitas almas, felizes por se verem livres das suas dúvidas e encontrarem uma doutrina que lhes trazia a luz completa a respeito de Deus, do mundo e da vida futura. Por outro lado, a razão não perdia os seus direitos; era ela que devia mostrar a harmonia dos mistérios e a sua conformidade com a natureza humana.

Por conseguinte, concluem os racionalistas, é fácil conjecturar a riqueza e a exuberância com que a doutrina cristã se manifestou desde o começo ao mundo pagão. Possuindo em si mesma tudo o que numa religião se podia desejar, apoderou-se de todas as forças e ideias e pô-las ao seu serviço.

Não ousaremos contradizer estas conclusões, pois somos os primeiros a proclamar a excelência da doutrina cristã e a transcendência do ensinamento de Cristo como prova da sua origem divina.

286.—2.° Refutação da tese racionalista. Explicação verdadeira. — As *circunstâncias favoráveis* à propagação do cristianismo não se podem pôr em dúvida, embora os racionalistas lhes *exagerem* a *importância* e tirem *conclusões falsas;* porque, toda a questão, como acima dissemos, se resume em saber se estas circunstâncias favoráveis são obra da Providência e se foram por ela preparadas como outros tantos meios próprios para abrir o caminho à nova religião. Demonstraremos que, apesar de todas as causas assinaladas como elementos de bom resultado, não eram suficientes para produzir semelhantes efeitos; porque a *grandeza dos obstáculos* era muito superior à *pequenez dos meios empregados.*

287. — A. Obstáculos. — A difusão do cristianismo encontrou duas espécies de obstáculos: uns inerentes à doutrina *(obstáculos intrínsecos);* e outros vindos de fora *(obstáculos extrínsecos).*

a) Obstáculos intrínsecos. — Apesar da sua transcendência, a doutrina cristã não se adaptava ao espírito dos judeus, nem ao dos pagãos.

1. Os *mistérios,* que compunham o seu dogma, eram uma humilhação custosa para a razão humana. O *mistério da Redenção* em particular ofendia as almas: era «*escândalo* para os judeus» (I *Cor.*, I, 23) que aguardavam um Messias glorioso e conquistador, e «*loucura* para os gentios» que consideravam a cruz como infâmia e ignomínia reservada aos vis escravos.

2. As *exigências da moral* não eram menor obstáculo. Os pagãos, habituados a adorar deuses sempre indulgentes para com os vícios, ao abraçar a religião cristã, deviam renunciar aos prazeres, aos teatros, aos jogos e até às suas relações sociais, porque as reuniões estavam quase sempre associadas a superstições idolátricas. Além disso, a vida cristã exigia virtudes, — doçura, humildade, misericórdia, castidade, — que pareciam exceder as forças humanas. A conversão para os pagãos equivalia, por conseguinte, ao rompimento com o passado, ao abandono da sociedade, à privação de múltiplos gozos, ao passo que os outros cultos sincretistas não impunham exigências nem sacrifícios.

b) Obstáculos extrínsecos. — A nova religião teve de

lutar contra duas classes de inimigos: a calúnia e a perseguição.

1. *A calúnia.* Os adversários do cristianismo, mal intencionados, iam repetindo as mais soezes calúnias contra as crenças e costumes cristãos. Acusavam-nos, por exemplo, de adorarem um deus com cabeça de jumento, de se entregarem nas suas reuniões nocturnas a orgias sem nome. Interpretando falsamente o sacrifício eucarístico, afirmavam que os cristãos degolavam crianças e se alimentavam da sua carne, a ponto de Tertuliano se ver obrigado a lembrar que o cristão não era nenhum papão nem monstro inumano. Fizeram-nos passar por ateus e acusaram-nos de ser, por suas impiedades e sortilégios, a causa de todos os males.

2. *A perseguição.* Durante dois séculos e meio, de Nero a Constantino, os cristãos foram alvo das mais atrozes perseguições (em número de dez). Não é exageração se dissermos com TERTULIANO que todo o pagão convertido era «candidato ao martírio». O próprio HARNACK o confessa expressamente: «Seria ilusão julgar que a situação dos cristãos era perfeitamente suportável; tinham continuamente a espada de Dâmocles suspensa sobre as cabeças, e estavam sempre expostos à tremenda tentação da apostasia, que os podia livrar... Por isso, não podemos deixar de reconhecer a sua intrepidez em abraçar o cristianismo e viver como cristãos; deve-se principalmente enaltecer a fidelidade daqueles mártires, a quem bastava uma palavra ou um gesto para evitar o suplício, mas preferiam a morte a esta libertação. Esta interdição legal era, sem dúvida, um grande obstáculo à propaganda cristã» ([1]).

E' verdade que HARNACK mais adiante se contradiz, dizendo que «a história nos ensina que uma religião oprimida aumenta e cresce continuamente e por isso a perseguição é bom meio de propaganda». Seria, portanto, necessário escolher um dos dois termos da alternativa: uma coisa não pode ser ao mesmo tempo *obstáculo* e *circunstância favorável.* A perseguição não era bom meio de propaganda, mas a maior dificuldade que uma doutrina pode

(1) *Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums.*

encontrar no seu caminho. A história vai contra a pretensão de Harnack.

«Há perseguições que obtiveram o resultado desejado, diz G. Boissier, e o sangue abafou às vezes doutrinas que tinham todas as probabilidades de viver e propagar-se... Não digamos, pois, em tom enfático que a força é sempre impotente quando se defronta com uma opinião religiosa ou filosófica» (1). Os albigenses, os valdenses e os hussitas sucumbiram pela repressão; o protestantismo desapareceu onde encontrou a oposição dos poderes públicos, e o próprio catolicismo, quando tinha decaído do seu primeiro fervor, quase foi exterminado pela perseguição, como aconteceu no século XVI sob o reinado de Isabel, na Inglaterra.

«Mas ao menos uma vez, diz ainda G. Boissier falando do cristianismo nascente, foi vencida a força; uma crença resistiu ao esforço do mais vasto império que jamais se viu; gente pobre defendeu a sua fé e salvou-a morrendo por ela» (2).

288. — B. **Meios empregados.** — Tão grandes eram os *obstáculos* como fracos os *meios* empregados. Já vimos que a religião cristã não tinha ao seu serviço, como meios de propaganda, nem as *seduções da moral*, nem a *protecção do poder civil.* Em vez de atrair os povos pelas seduções da voluptuosidade e de subjugar as almas pela força das armas, como fez Maomé, declarou guerra às paixões e aos vícios e, durante três séculos, foi cruelmente perseguida pelos seus adversários. Por isso, podemos dizer com Pascal que «se Maomé seguiu o caminho que humanamente levava a um bom resultado, Jesus Cristo seguiu o caminho que humanamente levava à ruína. E em vez de concluir que, obtendo Maomé bom êxito, também Jesus Cristo podia consegui-lo, devemos antes dizer que uma vez que Maomé teve bom êxito, Jesus Cristo devia necessàriamente perecer» (3).

Não tendo em seu favor nem os atractivos sedutores da moral, nem a força das armas, teria ao menos a nova religião à sua disposição a *eloquência dos seus pregadores?*

(1) Boissier, *La fin du paganisme.*
(2) Ibid.
(3) Pascal, art. XIX, n. 10, ed. Havet.

Eram doze homens, pertencentes a uma raça desprezada, doze judeus sem crédito, sem dinheiro e sem poder, quase todos iletrados e pouco versados na língua grega, como se deduz dos seus escritos. O próprio S. Paulo, S. João e S. Lucas, espíritos de maior envergadura, são neste ponto inferiores aos filósofos gregos ou latinos da sua época. Tais eram os instrumentos que J. Cristo escolheu para conquistar o mundo.

Aliás, os Apóstolos da nova religião não se jactam de ganhar as almas pela lógica e pela força dos argumentos. S. Paulo não receia afirmar que «Deus escolheu o que era insensato aos olhos do mundo para confundir os sábios... a baixeza e o opróbrio do mundo, o que nada é, para reduzir ao nada o que é, a fim de ninguém se gloriar diante de Deus» (I *Cor.*, I, 27, 29). Apenas se apoiam na autoridade divina, nos milagres de Cristo e, em particular, na sua Ressurreição.

Conclusão. — A rápida difusão do cristianismo, que penetra em meios tão diferentes e se adapta a todas as inteligências apesar dos obstáculos aparentemente invencíveis, deve ser, portanto, considerada como «um dos factos da história que menos se podem explicar pelas causas ordinárias» ([1]). Por isso, opomos aos nossos adversários o famoso dilema de S. Agostinho ([2]): «Ou se operaram milagres evidentes para a conversão do mundo e então o cristianismo é divino e aprovado por Deus, ou não houve milagres, e nesse caso a conversão do mundo sem milagres é o maior dos milagres, por ser contrário às leis da ordem moral».

289. — Observação. A maravilhosa conservação do cristianismo. — Os apologistas costumam completar o argumento da rápida difusão do cristianismo com outro baseado na *sua admirável vitalidade* através dos séculos. Sòmente o indicaremos ao de leve, pois seria necessário descrever toda a história da Igreja para apresentar o argumento em toda a sua força.

A *intervenção divina* não é menos evidente na *conserva-*

(1) P. Allard, *Dix leçons sur le martyre. L'expansion du christianisme.*
(2) S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, Liv. 22, cap. V.

ção do cristianismo do que na sua admirável propagação. Se era humanamente impossível que a doutrina de Cristo conquistasse o mundo, por causa das dificuldades insuperáveis que se lhe opunham, talvez maiores obstáculos existiam para poder resistir à prova demolidora do tempo. O atractivo das novidades, a experiência que vai manifestando as deficiências das doutrinas, o perigo da corrupção que as ameaça continuamente, a oposição que encontram por toda a parte, são outras tantas causas que as podem levar à ruína completa.

Ora o cristianismo encontrou no seu caminho todas estas causas de destruição. Durante muitos séculos teve de sustentar frequentes assaltos das heresias e do poder civil. Logo depois das perseguições, foi ameaçado de cair na servidão dos imperadores que se diziam seus protectores, com perigo de se converter em derrota a sua própria vitória. Em seguida assistiu à ruína do Império romano, a cuja sorte parecia estar ligado. Mais tarde, na Idade Média presenciou a ingerência despótica dos poderes civis, a grave questão das investiduras, o cisma do Ocidente, a relaxação do espírito cristão entre os próprios pastores da Igreja, os excessos do humanismo, a crise protestante, e a crise mais grave ainda do espírito moderno, com as suas consequências sociais e políticas... (1).

Quando tudo no mundo desaparece com o tempo, os impérios se desmoronam em derrocadas sucessívas e as escolas filosóficas possuem apenas uma vida efémera na estimação pública, numa palavra, quando todas as instituições humanas nascem para logo morrer, só o cristianismo conserva toda a sua vitalidade, sem dar o mínimo sinal de decadência: *Stat crux, dum volvitur orbis.* Por isso o Concílio do Vaticano com toda a razão apresentou a conservação da Igreja como «um grande e perpétuo motivo de credibilidade».

Art. III. — **O Martírio.**

290. — Estado da questão. — A difusão do cristianismo encontrou, como dissemos (n.º 287), a sua principal oposição nas violentas perseguições desencadeadas pelos imperadores

(1) Cf. a nossa *Hist. da Igreja*, curso superior.

romanos durante os três primeiros séculos. Por conseguinte, o martírio faz parte integrante do artigo precedente. Mas os apologistas têm por costume dividir esta questão e fazer do martírio um argumento especial em favor da divindade do cristianismo.

Com este fim consideram o *martírio cristão* psicológica e històricamente.

1. *Sob o ponto de vista psicológico*, tomam como ponto de partida o facto da inumerável falange de cristãos, que afrontam os mais cruéis tormentos e a própria morte com um heroísmo e um valor nunca desmentido, e concluem que este facto sobrepuja as forças humanas e não se explica sem a intervenção divina.

2. *Sob o ponto de vista histórico*, os mártires, pelo menos os contemporâneos de Cristo, *deram testemunho* dos milagres de Jesus e, mais especialmente, da sua Ressurreição: milagres que servem de fundamento à doutrina cristã e provam a divindade do cristianismo. Não recuando perante o sacrifício da própria vida, para sustentar o que tinham visto, deram ao seu testemunho um valor sem igual, e pode dizer-se com *Pascal* que há toda a razão para acreditar «as histórias, cujas testemunhas se deixam degolar» (n. 226 *n*).

Só consideramos a questão *sob o ponto de vista psicológico*. O segundo aspecto, que parece muito discutível (n.° 297 *n*), pertence à prova histórica dos milagres de Cristo, quer se trate dos seus milagres em geral, quer do milagre da Ressurreição em particular (n. 271).

Sob o aspecto psicológico devemos provar: — 1.° *o facto do grande número* de mártires, e — 2.° *o carácter sobrenatural* do facto.

§ 1.° — O FACTO DO MARTÍRIO CRISTÃO.

291. — Estudaremos: 1.° o que se deve entender por *mártires*; 2.° qual foi o *número* de cristãos martirizados; e 3.° se foram martirizados por ser *cristãos*.

1.° **Definição.** — Etimològicamente, *mártir* (do grego *martys, martyros*) quer dizer testemunha. Esta palavra foi escolhida para designar os Apóstolos e os primeiros discípulos,

que presenciaram os milagres e a Ressurreição de Cristo e deram o seu sangue para os testemunhar.

Este mesmo termo foi depois empregado em sentido mais lato, para designar todos os cristãos que preferiram antes morrer do que renegar a fé. Por conseguinte, pouco importa que os cristãos tenham sacrificado a vida para atestar um facto de que foram testemunhas, ou para confessar a sua fé numa doutrina. Uns e outros são mártires do cristianismo.

292. — 2.º O número. — «Nenhum dado estatístico possuímos, diz P. ALLARD, que nos permita calcular aproximativamente o número dos mártires; contudo, não se pode duvidar que foi muito grande» [1], porque as listas feitas pelas Igrejas e que formam os seus Martirológios não são de modo algum completas, pois apenas mencionam os nomes dos mártires cujo aniversário era celebrado. Prova-se pelo testemunho dos autores profanos e cristãos que o número dos mártires foi muito elevado.

a) Testemunho dos autores profanos. — 1. TÁCITO diz que sob Nero pereceu uma *multidão imensa* de cristãos: «*multitudo ingens*» [2]. — 2. DIÃO CÁSSIO narra que «Domiciano deu a morte a muitos, entre os quais a seu primo FLÁVIO CLEMENTE, então cônsul e à esposa deste, FLÁVIA DOMITILA, sua parenta» [3].

b) Testemunho dos escritores cristãos. — 1. LACTÂNCIO escreve na sua obra *Da morte dos perseguidores* (cap. XV): «Toda a terra estava cruelmente atormentada e o Oriente e o Ocidente, à excepção das Gálias, eram assolados, devorados por três monstros». — 2. O historiador EUSÉBIO conta também na sua *História eclesiástica* (liv. VII, cap. IX): «É impossível inumerar a *multidão* de mártires que a perseguição causou. Na Frígia, *uma cidade* cristã foi entregue às chamas com todos os seus habitantes sem exceptuar as mulheres e as crianças».

A tradição acerca do grande número de mártires foi admitida sem contestação até ao fim do século XVII. Em 1684

---

(1) P. ALLARD, *Histoire des persécutions du Ier au IVe siècle;* t. I, Introd.
(2) TÁCITO, *Annales*, Liv. XV, cap. XLIV.
(3) DIÃO CÁSSIO, Liv. XVII, cap. IV.

pô-la em dúvida o protestante DODWELL, o qual, apesar de reduzir o número das vítimas das perseguições, admite que foi suficientemente considerável para constituir uma prova a favor do cristianismo. Depois do crítico inglês, a mesma tese foi sustentada no século XVIII por VOLTAIRE e mais recentemente por alguns racionalistas: HOCHARD (*Études au sujet de la persécution de Néron*), HAVET (*Le Christianisme et ses origines*), AUBÉ (*Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins*), HARNACK (*obr. cit.*).

A tese do grande número dos mártires foi suficientemente provada por outros historiadores como TILLEMONT nas suas *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, por RUINART, nas *Acta sincera Martyrum*, por LE BLANT no *Supplément aux «Acta sincera»* de Dom Ruinart, por P. ALLARD na *Histoire des persécutions du Ier au IVe siècle*, por G. BOISSIER no *La fin du Paganisme*, e até por E. RENAN na *Histoire des Origines du Christianisme*.

Ainda que fosse necessário diminuir o número dos mártires, o cômputo total seria ainda considerável e é preciso não esquecer que a atmosfera de terror e perigo, em que viviam todos os cristãos, equivalia por assim dizer à morte. No lugar citado (n.º 287), HARNACK não hesita em reconhecê-lo e confessa sem rodeios que a situação dos cristãos era intolerável.

Se não nos limitássemos aos três primeiros séculos, poderíamos ajuntar que a Igreja, através da sua longa história, teve sempre mártires e nunca lhe faltou o testemunho do sangue. Consultem-se os *Anais da Propagação da Fé* dos últimos cinquenta anos, onde se encontram as narrativas do martírio de numerosos cristãos, missionários e leigos, caídos pela fé de Cristo no Japão, na China, na Cochinchina, no Tonquim, na Mongólia, na Uganda, etc. E nos nossos dias no México, na Espanha, na Europa Oriental, etc.

293. — 3.º Foram martirizados por ser cristãos. — Não é difícil demonstrar que os cristãos foram martirizados só pelo crime de ser cristãos. É certo que o primeiro edito de perseguição promulgado por Nero teve por pretexto o incêndio de Roma, falsamente imputado aos cristãos. Mas, além de ser caso excepcional na história das perseguições, a acu-

sação feita pelo imperador nunca foi tomada a sério, como testificam os historiadores daquele tempo TÁCITO e SUETÓNIO. Todas as perseguições começaram pela promulgação dum *edito* ou *rescrito*, em que as conversões à nova religião eram proibidas. Por isso o interrogatório dos juízes era muito simples. Fazia-se a primeira pergunta para saber se o acusado era cristão; no caso afirmativo propunha-se a segunda pergunta: se queria renegar a sua fé e sacrificar aos deuses do paganismo, se queria ser renegado ou mártir.

§ 2.º — O CARÁCTER SOBRENATURAL DO MARTÍRIO.

294. — O *carácter sobrenatural* do martírio deriva das *suas circunstâncias*, isto é, da *grandeza dos suplícios* e da *fortaleza heróica* dos cristãos.

1.º **A grandeza dos suplícios.** — Como pintar as horríveis torturas morais e físicas, que os novos convertidos suportavam?

a) As torturas morais. — No furor da perseguição, a vida dos cristãos estava em contínuo perigo; «a espada de Dâmocles, como diz HARNACK, estava sempre suspensa sobre as suas cabeças». A situação era intolerável sobretudo quando os cristãos pertenciam às classes abastadas. Não sòmente não podiam pretender as honras e as dignidades do Império, mas viam-se na necessidade de as recusar, quando lhas ofereciam, porque todo o cargo implicava a obrigação de sacrificar aos deuses do paganismo ([1]). Muitas vezes os oficiais eram degradados e expulsos das fileiras do exército.

Outra pena, mais grave ainda que a precedente, consistia na *confiscação dos bens*, quer dizer, na condenação à miséria e à decadência de toda a família, porque a perda da fortuna reduzia as pessoas das classes elevadas à condição da baixa plebe. Ao lado destas torturas dos homens de condição elevada, havia um suplício ignóbil que se infligia algumas

---

(1) Não devemos esquecer que a legislação romana não reconhecia a liberdade de cultos. Pràticamente existia a tolerância, por causa da indiferença do poder, ou pelo receio de tornar hostis os deuses dos adeptos perseguidos. Até 64, isto é, enquanto o catolicismo se confundiu com o judaísmo, aquele aproveitou-se dessa tolerância; mas, a partir desta data foram-lhe aplicados todos os rigores das leis, por ser considerado como uma religião ateia (n.º 287).

vezes à mulher cristã. Só o mencionaremos de passagem, pois sentimos repugnância em pensar que numa sociedade considerada civilizada houvesse magistrados tão infames que chegassem a impor às donzelas a vergonha da *prostituição*.

b) Torturas físicas. — As torturas físicas não eram menores que as morais. Desde a prisão até à execução, os cristãos deviam frequentes vezes passar pelas provas mais rudes. Lançados em horríveis masmorras e carregados de pesados *grilhões*, tendo por vezes os pés metidos em cepos de madeira munidos de orifícios *(nervus)* e retidos numa contorsão dolorosa, como aconteceu a Paulo e Lilas em Filipos (*Act.* XVI, 24), tinham quase sempre de suportar na prisão os tormentos da *fome* e da *sede* e aguardar frequentemente, durante mais de dois anos, o momento de comparecer ante o juiz.

Terminado o interrogatório, infligiam-lhes, para que renegassem a fé, diversos tormentos, tais como a *flagelação*, a *distensão dos membros do ecúleo*, a *dilaceração* das carnes com *unhas de ferro*, a aplicação de *ferro em brasa* ou de *tochas ardentes*. Finalmente, proferida a sentença, seguia-se a pena, que era o *exílio*, a *deportação*, ou os *trabalhos forçados* nas pedreiras de granito ou mármore, nas minas de oiro, de prata e de cobre, ou a *pena de morte* que era de várias espécies consoante a gravidade dos casos e a condição das pessoas.

A pena mais cruel e ignominiosa era o *suplício da cruz*; vinham depois a *pena do fogo*, a *exposição às feras*, — suplício dramático que servia de jogo e regozijo público à sociedade — finalmente, a *decapitação*, pena mais suave, que se aplicava às pessoas de elevada posição social ([1]).

---

(1) «Em princípio, diz P. ALLARD, a *decapitação* estava reservada às pessoas de condição honrada; a cruz era o suplício dos escravos e gente vil; o fogo e as feras, o daqueles que não eram cidadãos. Com respeito aos cristãos, porém, depressa se acabaram estas distinções. Desde o fim do século II, a escolha do suplício dependia não tanto da condição das pessoas como do capricho dos magistrados. Citemos entre os mártires decapitados: no século I, S. Paulo, cidadão romano; no II, S. Justino e seus discípulos; no III, o papa S. Sixto II e alguns dos seus diáconos, S. Cipriano... Na última perseguição, eram também afogados: em Nicomédia «inumeráveis» cristãos foram levados em barcas e submergidos no alto mar; outros foram lançados aos rios; outros, metidos em sacos como parricidas e por vezes com uma pedra ao pescoço». Art. *Martyre* (Dic. d'Alès).

295. — 2.º A fortaleza dos mártires ante o suplício. Se considerarmos os grandes suplícios reservados aos novos convertidos, parece que o cristianismo só recrutava adeptos entre os homens que estavam na força da idade, ou entre almas dotadas duma têmpera excepcional. Contudo, não foi assim: a religião de Cristo conta numerosos mártires de todas as idades, sexos e condições. Há, pois, motivo para crer que havia qualquer coisa de extraordinário e que um auxílio do alto sustentava os mártires nos suplícios. Esta opinião não se pode demonstrar por meio de provas rigorosas, mas apoia-se no *testemunho das próprias vítimas* e *dos pagãos* que assistiam ao espectáculo dos seus sofrimentos.

1. *Testemunho dos cristãos.* Citemos entre outros o de S. Felicidade. Contam os seus historiadores que, estando na prisão e sentindo-se prestes a ser mãe, não pôde conter-se que não soltasse alguns gemidos. A um dos assistentes que disse: «se não podes suportar neste momento as dores, que farás diante das feras», respondeu: «agora sou eu que sofro; lá porém outro estará em mim que sofrerá por mim, porque eu sofrerei por ele».

2. O facto não causava menos admiração aos *pagãos*, que não compreendiam como crianças, mulheres e velhos podiam suportar tais tormentos, quando uma só palavra ou um simples gesto bastariam para os salvar; por isso, esta admiração era para muitos o princípio da conversão. «Muitos homens, diz Tertuliano, vivamente impressionados pela nossa fortaleza e constância procuraram as causas desta paciência tão admirável e, uma vez conhecida a verdade, passaram-se para nós e caminharam connosco» ([1]). Deste modo, o «sangue dos mártires» tornava-se, no dizer do mesmo autor, «semente de cristãos».

296. — Objecções. — 1.º A constância dos mártires, objectam os racionalistas, explica-se: — *a)* pelo *amor da glória*, — *b)* pela *esperança dos bens futuros*, — *c)* ou pelo *fanatismo*.

---

(1) Tertuliano, *Ad. Scapulam*, 5.

Resposta. — É debalde que os racionalistas procuram, fora da intervenção divina, as causas da constância dos mártires.

a) Invocar o *amor da glória* equivale a pôr-se em *contradição com os factos.* A maior parte dos mártires distingue-se pela humildade. Alguns sofreram o martírio longe das multidões, sem esperança alguma que a sua fortaleza fosse objecto de admiração. Não se diga também que os mártires faziam o que muitos soldados fazem todos os dias no campo da batalha; porque os soldados combatem com os olhos nos despojos ou na glória e, ainda que têm consciência do perigo, sempre esperam que não hão-de perecer.

b) A esperança dos bens futuros. — Esta esperança é certamente um motivo de fortaleza; todavia não é explicação cabal da constância de tantos mártires. Não conhecemos nós por experiência própria que, apesar da esperança dos bens futuros, muitas vezes desfalecemos diante dos sofrimentos, ou até das nossas más inclinações?

c) O *fanatismo* também não dá razão da fortaleza dos mártires, porque é um zelo cego e extravagante, que não recua diante de toda a espécie de meios para defender a sua opinião. Não discute e obstina-se nas suas ideias cujo triunfo procura, seja a que preço for. Os mártires não são fanáticos, mas calmos e reflectidos. A sua fé é invencível e inabalável, porém estão prontos a discutir os sólidos fundamentos em que se apoia e nunca a impõem aos outros por meios violentos. O fanatismo é explicável nas origens da religião e por pouco tempo, e não durante dezanove séculos.

297. — 2.º *Todas as religiões,* replicam os racionalistas, *têm os seus mártires.* O hindu, o muçulmano e o protestante podem provar a divindade das suas religiões, apoiando-se nos seus mártires como fazem os católicos ([1]).

---

(1) Para evitar esta objecção os apologistas do século XVIII (Bergier) responderam que não consistia nisso o valor apologético do martírio e que os mártires eram testemunhas não duma *ideia*, mas dum *facto*. Recentemente P. Allard seguiu a mesma opinião no seu livro *Dix leçons sur le Martyre:* «Segundo a etimologia do nome, mártir é uma testemunha. Ora, ninguém pode ser testemunha das suas próprias ideias, mas tão sòmente dum facto...

«Os mártires (cristãos) são testemunhas, não duma opinião, mas dum facto, o facto cristão... Aqueles que o (Jesus) conheceram, que presenciaram a sua morte e Ressurreição, como os Apóstolos e os discípulos imediatos... que morreram por essa verdade, são as verdadeiras testemunhas e devem ser

Resposta. — Todas as causas, sem excluir as más, podem ter partidários que sejam capazes de morrer por elas. Não vimos nós na Comuna homens de baixa condição cair gritando: viva a Comuna? Por conseguinte, também as outras religiões podem ter mártires e não vemos razão para afirmar que o cristianismo tem o monopólio da fortaleza e da coragem.

Feitas estas concessões, haverá alguém que se atreva a *equiparar* a história dos mártires do cristianismo à das outras religiões? Se considerarmos não um ou outro mártir, mas o seu *conjunto*, veremos que não há época nenhuma na história, em que as outras religiões tenham dado tantos exemplos de constância e fortaleza diante do sofrimento e da morte.

Portanto, o *milagre* moral não consiste num ou noutro caso particular, mas na multidão de homens e mulheres, de velhos e crianças, que afrontam as mais horrendas torturas e suportam os mais atrozes suplícios, sem soltar uma queixa ou uma palavra de retratação. Não; nenhuma religião deu jamais tantos e tão magníficos exemplos de virilidade, nenhuma nos legou um heroísmo tão puro, tão universal e tão constante. Isto basta para estarmos certos de que Deus estava com a religião cristã e com os mártires.

Bibliografia. — 1.º Art. — P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.* — Huby, *Christus* (trad. port. Coimbra). — Bricout, *Où en est l'histoire des religions.* — Comdamin, art. *Babylone et la Bible* (Dic. d'Alès). — Chollet, *La Morale stoïcienne en face*

acreditados. Entre este testemunho e a morte dos herejes que recusam renunciar a uma opinião não pode haver comparação. Ainda que fossem iguais na sinceridade e na fortaleza, o valor do testemunho é muito diferente; ou melhor, só os primeiros têm direito ao título de testemunhas».

Julgamos que não pode sustentar-se esta distinção entre os mártires do cristianismo e o das outras religiões. Em todo o caso, se a quiserem admitir, têm de recusar o título de mártires a todos aqueles que não foram contemporâneos de Cristo e até aos que o foram, mas não presenciaram os seus milagres. Deste modo, com um só traço riscam a maior parte dos mártires do martirológio cristão. Por outro lado, é *històricamente certo* que os cristãos não morriam por *atestar um facto,* mas por *aderir a uma doutrina.* O interrogatório dos juízes versava ùnicamente acerca da questão se sim ou não eram cristãos.

Além disso, o testemunho dos mártires faz parte do argumento dos milagres de Cristo para provar a divindade do cristianismo. O mesmo se diga quando se trata de demonstrar a realidade dos mesmos milagres pela veracidade dos historiadores, que confirmaram o seu testemunho com o seu sangue.

de la Morale chrétienne (Lethielleux). — POULIN ET LOUTIL, *Les religions diverses* (Bonne Presse).

2.º e 3.º Art. — DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* (Fointemoing). — P. ALLARD, *Histoire des persécutions; Dix leçons sur le Martyre* (Lecoffre). — J. RIVIÈRE, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles* (Bloud); *Autour de la question du martyre* (Rev. pr. Ap., 15 Ag. 1907). — BATIFFOL, *Ancienne litterature chrétienne* (Gabalda). — BOISSIER, *La fin du paganisme* (Hachette). — G. SORTAIS, *Valeur apologétique du martyre* (Bloud). — De POULPIQUET, *L'argument des martyrs* (Rev. pr. d'Ap., 15 Març. 1909). — DUBOIS, Rev. du clergé fr. 15 Març., 15 Abr. 1907). — VALVEKENS, *Foi et Raison.* — TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale.* — DIDIOT, *Logique surnaturelle objective*, tes. 43, 44. — FOUARD, *Saint Pierre et les premières années du christianisme.* — BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle.* — FRAYSSINOUS, Conferências. — LACORDAIRE, Conferências, 29.ª, 36.ª.

Terceira Parte. *(Parte histórica).* **A verdadeira Igreja.**

- *Secção I* — **INVESTIGAÇÃO DA VERDADEIRA IGREJA.** *(Parte apologética).*
  - *Cap. I.* — **Instituição duma Igreja.**
    - *Art. I.* — Jesus *pensou em fundar* uma Igreja.
    - *Art. II.* — *Caracteres essenciais da Igreja de Cristo.*
      - § 1. Igreja hierárquica.
      - § 2. Hierarquia permanente.
      - § 3. Igreja monárquica.
      - § 4. Igreja infalível.
  - *Cap. II.* — **A verdadeira Igreja.**
    - *Art. I.* — *Notas* da verdadeira Igreja.
    - *Art. II.* — O *protestantismo* não as possui.
    - *Art. III.* — A *Igreja grega* também as não possui.
    - *Art. IV.* — Só a *Igreja romana* as possui.
    - *Art. V.* — *Necessidade de pertencer* à Igreja romana.
- *Secção II.* — **CONSTITUIÇÃO DA IGREJA.** *(Parte teológica).*
  - *Cap. I.* — **Hierarquia e Poderes da Igreja.**
    - *Art. I.* — *Hierarquia* da Igreja.
    - *Art. II.* — Os poderes da *Igreja em geral.*
    - *Art. III.* — Os poderes do *Papa.*
    - *Art. IV.* — Os poderes dos *Bispos.*
  - *Cap. II.* — **Direitos da Igreja. A Igreja e o Estado.**
    - *Art. I.* — *Os direitos da Igreja.*
      - § 1. Derivados do poder doutrinal.
      - § 2. Derivados do poder de governar.
    - *Art. II.* — *Relações entre a Igreja e o Estado.*
      - § 1. Hipótese dum Estado Católico.
      - § 2. Hipótese dum Estado neutro.
- *Secção III.* — **APOLOGIA DA IGREJA.** *(Apologética defensiva).*
  - *Cap. I.* — **A Igreja e a História.**
    - *Art. I.* — As *principais acusações* contra a Igreja.
    - *Art. II.* — *Serviços* prestados pela Igreja.
  - *Cap. II.* — **A fé perante a razão e a ciência.**
    - *Art. I.* — *Não há oposição* entre a fé e a *razão.* Auxílio mútuo. Os Mistérios.
    - *Art. II.* — *Não há oposição* entre a fé e a *ciência.* Aplicações à Bíblia.

Sumário geral da terceira Parte.

298. — Esta *terceira Parte* da Apologética divide-se em três secções.

A. **A primeira Secção** compreende dois capítulos agrupados sob o título geral de «*Investigação da verdadeira Igreja*».

Na segunda Parte, chegámos à conclusão que, entre todas as religiões actuais que reivindicam o nome de *religião revelada*, só uma possui os sinais de origem divina: é a religião cristã. Mas não basta; é preciso saber como a poderemos reconhecer.

Daí duas questões: 1. Terá Jesus Cristo fundado uma instituição, uma *Igreja*, cujos traços essenciais possamos descobrir na Escritura, e à qual tenha confiado o depósito exclusivo da sua doutrina? 2. No caso afirmativo, *quais são as notas* pelas quais podemos reconhecer a *verdadeira Igreja*, uma vez que há várias que se dizem fundadas por J. Cristo?

B. **Segunda Secção.** — Depois de se ter demonstrado que a Igreja romana é a verdadeira Igreja, pode dizer-se que o trabalho do apologista terminou, porque as outras duas secções já não pertencem à apologética *construtiva*. Contudo tratamos essas questões para responder às perguntas que geralmente se fazem nos programas de instrução religiosa e que são de grande importância.

A segunda secção, que tem por título a «*Constituição da Igreja*», compreende dois capítulos: — 1. No primeiro estuda-se a *hierarquia* e os *poderes* da Igreja sob o aspecto teológico; — 2. O segundo trata dos *direitos* da Igreja e das suas *relações* com o *Estado*.

C. **Terceira Secção.** — A terceira secção destina-se a defender a Igreja das principais objecções e ataques que mais frequentemente os seus adversários, mal intencionados ou mal informados, lhe opõem. Esta secção terá dois capítulos: 1.º *A Igreja e a história*, e 2.º *A Igreja* ou a *Fé perante a razão* e a *ciência*.

SECÇÃO I

INVESTIGAÇÃO DA VERDADEIRA IGREJA

CAPÍTULO I. — INSTITUIÇÃO DUMA IGREJA.

INSTITUIÇÃO DUMA IGREJA.

- **Conceito.**
  - A. do *reino de Deus.*
  - B. da *Igreja.*
- *Art. I.* **Jesus pensou em fundar uma Igreja.**
  - A. *Sistema dum reino meramente interior.* (HARNACK).
    - *a)* Exposição.
    - *b)* Refutação.
  - B. *Sistema dum reino meramente escatológico.* (LOISY).
    - *a)* Exposição.
    - *b)* Refutação.
- *Art. II.* **Jesus fundou uma Igreja. Características essenciais.**
  - A. *A Igreja fundada por Cristo é hierárquica.*
    - *a)* Adversários.
    - *b)* Provas.
      - 1. *escriturística.*
      - 2. *histórica.*
        - 1) Tese racionalista.
        - 2) Refutação.
  - B. *Hierarquia permanente: A sucessão apostólica.*
    - *a)* Adversários.
    - *b)* Provas.
      - 1. *escriturística.*
      - 2. *histórica.*
        - 1) Tese racionalista.
        - 2) Refutação.
  - C. *A Igreja de Cristo é monárquica.*
    - *a)* Primado de Pedro.
      - 1. Prova *escriturística.*
      - 2. Prova *histórica.*
        - 1) Tese racionalista.
        - 2) Refutação.
    - *b)* Primado dos sucessores de Pedro.
      - 1. O primado de Pedro era *transmissível.*
      - 2. Os seus *sucessores* são os Bispos de Roma.
        - 1) Estada e martírio de S. Pedro em Roma.
        - 2) O primado dos Bispos de Roma sempre reconhecido na Igreja.

Art. II. (Cont.) Jesus fundou uma Igreja. Caracterísitcas essenciais.	D. *Jesus Cristo conferiu o privilégio da infalibilidade à Igreja docente.*	*a)* Conceito de infalibilidade.		
		b) Existência.	1. *Adversários.*	
			2. *Provas.*	1) a priori. 2) a história.
		c) Sujeito.	1. Colégio apostólico e corpo episcopal. 2. Pedro e seus sucessores.	

DESENVOLVIMENTO

299. — I. Noções preliminares. — Para evitar confusões, é conveniente, antes de mais nada, determinar o sentido das duas expressões «*reino de Deus*» e «*Igreja*», cujo uso será frequente neste capítulo.

1.º **Conceito de reino de Deus.** — A expressão «*reino de Deus*» aparece ao menos cinquenta vezes nos Evangelhos de S. Marcos e S. Lucas. S. Mateus, pelo contrário, emprega-a raramente (XII, 28; XXI, 31, 43), substituindo-a pelo hebraísmo «*reino dos céus*». Mas, pouco importa, porque as duas expressões têm o mesmo sentido. O reino de Deus, ou reino dos céus era o assunto em que Jesus mais insistia.

Os judeus, fundando-se nos oráculos messiânicos, esperaram durante alguns séculos o estabelecimento dum grande *Reino*, que devia propagar-se pelo mundo, e dum Rei que Iavé havia de enviar para o governar. Portanto, a fundação desse reino devia ser a obra do Messias. Mas o reino que Jesus prega não era semelhante àquele que os Judeus imaginaram. É a nova religião, a grande sociedade cristã que J. Cristo vai fundar, e que há-de implantar na terra até ao dia em que será juiz e rei na sua última vinda. O reino de Deus tem, pois, duas fases: — *a)* um *reino terrestre*, no qual poderão entrar todos os homens do mundo, — *b)* um *reino celeste* e transcendente, um *reino escatológico*, que será estabelecido no céu.

300. — 2.º Conceito de Igreja. — Etimològicamente, a palavra *Igreja* (do grego «*ekklêsia*» assembleia) designa

uma assembleia de cidadãos convocados por um pregoeiro público.

A. **Na linguagem escriturística** a palavra tem duas significações. — *a) No sentido restrito* e conforme à etimologia, aplica-se, quer à *assembleia* dos cristãos que se reunem numa casa particular (*Rom.* XVI, 5; *Col.* IV, 15) (1), quer ao *conjunto* dos fiéis da mesma cidade ou região; tais são, por exemplo, a igreja de Jerusalém (*Act.*, VIII, 1; XI, 22; XV, 24), a Igreja de Antioquia (*Act.*, XIV, 26; XV, 3; XXIII, 1), as Igrejas da Judeia (*Gal.*, I, 22), da Ásia (I *Cor.*, XVI, 19) e da Macedónia (II *Cor.*, VIII, 1).

b) Geralmente, Igreja designa a sociedade universal dos discípulos de Cristo. Nesta significação é empregada no evangelho de S. Mateus no célebre «*Tu es Petrus*»... Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha «*Igreja*» (*Mat.*, XVI, 18). Aparece o mesmo sentido com bastante frequência nos Actos (V, 11; VIII, 1, 3; IX, 31), nas Epístolas de S. Paulo (I *Cor.*, X, 32; XI, 16; XIV, 1; XV, 9; *Gal.*, I, 13; *Ef.*, I, 23; V, 23; *Col.*, I, 18) e na Epístola de S. Tiago (V, 14).

Na linguagem dos SS. Padres, a palavra *Igreja* encontra-se em ambos os sentidos: — *a)* em *sentido restrito* ou de assembleia de fiéis, por exemplo, Didaché (IV, 12); ou de agrupamento local ou regional dos fiéis: como na Epístola de S. Clemente para os Coríntios no *endereço* e XLVII, 6; — *b)* em *sentido geral,* para designar o conjunto dos fiéis pertencentes à religião cristã, encontra-se nos escritos do papa S. Clemente, de S. Inácio, de S. Ireneu, de Tertuliano e de S. Cipriano.

---

(1) Ao princípio a palavra «*Igreja*» não designava portanto o local, onde os discípulos se reuniam. Lembremo-nos que os primeiros cristãos não dispunham de edifícios próprios para as suas reuniões religiosas e que se reuniam onde podiam, ora num lugar ora noutro, ordinàriamente em casa daquele dentre eles que podia pôr à disposição dos seus irmãos uma sala espaçosa. A palavra *Igreja* designa, pois, a assembleia. Todavia é bom ajuntar que S. Paulo aplica este nome não sòmente à assembleia, à reunião efectiva, mas ainda à *colectividade dos membros* que ia habitualmente às reuniões. Escreve, por exemplo, na sua *Epístola aos Romanos* (XVI, 5): «Saudai Priscila e Áquila... Saudai também a *Igreja* que está em sua casa».

B. **Conforme a doutrina católica**, a palavra *Igreja*, tomada em sentido geral, aplica-se à sociedade dos fiéis que professam a religião de Cristo, sob a autoridade do Papa e dos Bispos.

a) Como *sociedade*, a Igreja possui as três características comuns a toda a sociedade, a saber: fim, sujeitos aptos para atingir o fim, e a autoridade com a missão de os conduzir ao fim.

b) Os caracteres da Igreja como *sociedade religiosa*, têm natureza especial. O fim que prossegue é de ordem sobrenatural; porque não tem em vista os interesses temporais dos súbditos, mas ùnicamente a salvação das suas almas. A autoridade, que assume a direcção, é uma autoridade sobrenatural que recebeu de Jesus Cristo um tríplice poder: — 1. O poder *doutrinal* infalível para ensinar a doutrina de Cristo; — 2. O poder *sacerdotal* para comunicar a vida divina pelos sacramentos e; — 3. O poder de *governar*, que impõe aos fiéis o que é necessário ou útil para a sua salvação.

301. — Nota. — 1. O conceito de reino é muito mais extenso que o da Igreja. Esta faz parte do reino; é o seu lado visível e social, mas não é todo o reino, porque este tem dois aspectos; o terrestre e o celeste ou escatológico (n.° 299).

Contudo: — 1. Igreja, tomada no *sentido lato*, confunde-se com o reino de Deus. Com efeito, os teólogos distinguem o *corpo* e a *alma* da Igreja, isto é, a comunidade visível e hierárquica dos cristãos, e a *sociedade invisível*, a alma, à qual pertencem todos os que estão em estado de graça, ainda que professem outra religião. Compreendem, além disso, na noção de Igreja não sòmente os fiéis deste mundo (Igreja *militante*), mas também os eleitos que estão no Céu (Igreja *triunfante*) e as almas que sofrem no Purgatório (Igreja *purgante* ou *padecente*).

2. Sob o ponto de vista *apologético*, como aqui o entendemos, a palavra Igreja significa a sociedade *visível* e *hierárquica* dos cristãos deste mundo, considerada sob o seu aspecto externo e social *(sentido geral)*.

302. — II. Divisão do capítulo. — Neste capítulo estudaremos duas questões: 1.° Indagaremos, primeiramente, se

1. Cristo *pensou em fundar uma Igreja:* é a *questão prévia.* — 2.° No caso afirmativo, devemos provar històricamente quais são as *características essenciais* da Igreja fundada por Jesus. Daí, dois artigos. No primeiro, teremos como adversários os *racionalistas,* os protestantes *liberais* e os *modernistas.* No segundo, além destes adversários, teremos também os protestantes *ortodoxos* e os *gregos cismáticos.*

Art. I. — Questão preliminar: Jesus pensou em fundar uma Igreja.

303. — Segundo os *protestantes liberais* e os *modernistas,* como Jesus Cristo tinha sòmente a missão de estabelecer o reino de Deus, não podia ter pensado em fundar a Igreja. O reino de Deus, como o concebem os nossos adversários, é incompatível com a noção católica de Igreja. O reino de Deus pregado por Jesus Cristo é, pois: — 1. Para uns, um reino *meramente espiritual;* — 2. Para outros, um reino *sòmente escatológico.* Mostraremos que estes dois sistemas são uma interpretação incompleta e, por consequência, *falsa,* do pensamento e obra de Cristo.

§ 1.° — O SISTEMA DO REINO DE DEUS MERAMENTE INTERIOR. REFUTAÇÃO.

304. — 1.° **Exposição do sistema.** — Segundo SABATIER e HARNACK, *Jesus nunca pensou em fundar uma Igreja,* ou *sociedade visível,* mas limitou-se a pregar um reino de Deus *interior* e *espiritual.* A sua única preocupação foi fundar o reino de Deus na alma de cada fiel, operando nela uma *renovação interior* e inspirando-lhe para com Deus os sentimentos dum filho para com o seu Pai.

Jesus encontrara, na geração do seu tempo, uma religião exclusivamente ritual e formalista. Não a proibiu expressamente, mas considerou como secundário este aspecto externo da religião.

A grande novidade que pregou, o elemento original e pròpriamente seu, que constitui, por assim dizer, a *essência do cristianismo,* é o lugar preponderante que atribui ao sentimento. Deste modo, o reino de Deus é reino íntimo e espiritual, destinado às necessidades da alma, sem imposição alguma de dogmas, instituições positivas e ritos meramente externos, deixando neste ponto completa liberdade ao modo de pensar individual.

Por conseguinte, a organização do cristianismo, como sociedade hierárquica, não entra no plano traçado pelo Salvador; a Igreja visível, é *criação humana,* cujas *causas* e *origens* pertencem ao domínio da história.

305. — 2.º **Refutação.** — Concedemos sem dificuldade aos nossos adversários que a essência da religião pregada por Cristo é sobretudo *espiritual*, que a maior inovação do cristianismo foi a renovação interior pela fé, pela caridade e pelo amor ao Pai, e que Jesus estabeleceu uma diferença essencial entre o farisaísmo daquele tempo e a nova religião. Não devemos porém exagerar, porque a espiritualidade do reino dos céus não era estranha ao conceito que dele faziam os profetas, como vimos ao estudar o argumento das profecias (n.º 248).

Todavia, temos de admitir, com HARNACK, que o reino espiritual e interior foi exactamente a obra de Jesus; porque, como a voz dos profetas teve pouco eco, só Jesus conseguiu, com a sua autoridade, opor à justiça meramente externa e material do culto moisaico a justiça do novo reino, onde as virtudes interiores como a humildade, a castidade, a caridade e o perdão das injúrias ocupam o primeiro lugar.

Mas, feitas estas observações, seguir-se-á porventura, como pretende Harnack, que o reino de Deus, anunciado e fundado por Cristo, é um reino *meramente individual*, uma sociedade *invisível* composta das almas justas, sem nenhum *carácter colectivo* e *social?* Poder-se-á afirmar que a *perfeição interior* deve ser considerada como a *essência do cristianismo*, por ser ela só a obra de Cristo? De modo nenhum.

Há, neste modo de pensar, um sofisma que foi desmascarado pelo próprio LOISY: «Não seria lógico, diz ele, considerar como essência total duma religião o que a diferencia das outras. A fé monoteísta, por exemplo, é comum ao judaísmo, ao cristianismo e ao islamismo, e contudo de modo nenhum se deve procurar, fora da ideia monoteísta, a essência destas três religiões. O judeu, o cristão e o muçulmano admitem igualmente que a fé num só Deus é o primeiro e principal artigo do seu símbolo. É pelas suas diferenças que se estabelece o fim essencial de cada uma delas, mas não são sòmente as diferenças que constituem as religiões... Jesus não quis destruir a Lei, mas cumpri-la. É pois natural que haja no judaísmo e no cristianismo elementos comuns, essenciais a ambos... A importância destes elementos não depende da sua antiguidade, nem da sua novidade, mas do lugar que ocupam na doutrina de J. Cristo e da importância que o próprio Jesus Cristo lhes dá» (1).

Por outras palavras, o «*reino de Deus*» não é *exclusivamente* espiritual, só porque o Messias ensinou que era *sobretudo* espiritual. Tudo isto é evidente, se interpretarmos as *palavras de Jesus Cristo*, segundo as *condições do meio e das ideias*, em que foram proferidas.

Jesus insistia particularmente na ideia de perfeição interior e de renovação espiritual para corrigir os falsos conceitos dos judeus, que esperavam um reino temporal, por se terem fixado quase exclusivamente no elemento secundário das profecias (n.os 248 e 253). Queria persuadir-lhes que o reino de Deus, que veio fundar não era reino temporal, nem o triunfo de uma nação sobre as outras, mas *reino universal*, para todos os povos, no qual poderia entrar todo o homem de boa vontade pela prática das virtudes morais e interiores.

Esta mesma ideia se depreende principalmente das *parábolas*, que

---

(1) LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Introd. p. XVI e seg.

eram a maneira mais usada por Jesus Cristo para ensinar as verdades que desejava inculcar. Compara, por exemplo, o reino dos céus ao campo do pai de família onde nasceram e cresceram juntamente o *bom grão* e o *joio* (*Mat.* XIII, 24-30), à rede que pesca *peixes bons e maus* (*Mat.* XIII, 47). Ora, estas palavras não fariam sentido na hipótese de um reino *meramente interior e espiritual.*

Ademais, a expressão *reino de Deus* seria muito *imprópria* se devesse entender-se do *reino de Deus na alma individual;* porque, nesse caso, não se trataria de um reino, mas de tantos reinos quantas as almas.

Os partidários deste sistema, para provar a sua tese, fundam-se no texto de S. Lucas (XVII, 20): *Ecce regnum Dei intra vos est,* que traduzem deste modo: «O reino de Deus está *em* vós». Mas esta passagem tem outro sentido e, segundo o contexto, deve traduzir-se: «O reino de Deus está *no meio* de vós». Os fariseus interrogam Jesus e perguntam-lhe quando virá o reino de Deus. Jesus responde: «o reino de Deus não virá com mostras algumas exteriores. Não dirão: ei-lo aqui, ou ei-lo acolá; porque eis aqui está o reino de Deus no meio de vós». Como é fácil de ver, estas palavras no contexto não só não favorecem, mas parecem até ir contra a ideia de um reino meramente espiritual; porque, dirigindo-se esta resposta aos fariseus, que não criam e que, por conseguinte, se punham fora do reino, Jesus não lhes podia dizer que o reino de Deus estava nas suas almas.

Portanto, o pensamento de Jesus é muito diverso daquele que os nossos adversários lhe atribuem. Conhecendo Jesus as falsas ideias dos seus contraditores, que julgavam que a vinda do reino e do Messias seria acompanhada de sinais portentosos, de prodígios extraordinários no céu, ensina-lhes a maneira como o reino de Deus há-de vir. Diz-lhes que não virá como uma coisa que impressiona a vista, como um astro, cujo curso se pode conhecer, porque o reino será principalmente espiritual e por isso não será objecto de observação. Além de que, ajunta Jesus, é inútil andar a procurá-lo, porque *já veio* e está no *meio de vós.*

Conclusão. — Da genuína interpretação do texto de S. Lucas e das razões que antes demos, pode coligir-se que o reino de Deus não é *meramente espiritual,* mas *colectivo* e *social* e que, por conseguinte, não se pode afirmar que J. Cristo nunca pensou em fundar uma *Igreja visível.*

§ 2.º — O SISTEMA DE UM REINO DE DEUS MERAMENTE ESCATOLÓGICO.

306. — 1.º Exposição do sistema. — Segundo Loisy a fundação da Igreja nunca entrou nos planos do Salvador. Vejamos como o autor o demostra.

Na época em que apareceu Nosso Senhor, era ideia corrente entre os Judeus que o Messias havia de inaugurar o reino final e definitivo de Deus, isto é, o *reino escatológico.* Ora analisando os textos dos Evangelhos, sòmente sob o aspecto crítico e sem os deformar com interpretações teológicas, parece certo que Jesus compartilhava o erro dos seus contemporâneos.

Por consequência, a sua pregação tinha dois fins: — 1. *anunciar a vinda próxima do reino e o fim do mundo*, intimamente conexos entre si; e — 2. *preparar as almas* para esses acontecimentos por meio da renúncia dos bens do mundo e da prática das virtudes morais para alcançar a justiça. Portanto, o Cristo da história não pôde sequer pensar em fundar uma Igreja, isto é, uma *instituição estável*.

Não se pode, por conseguinte, falar de *instituição divina da Igreja*; porque foram as *circunstâncias* e *o facto de não se ter realizado o reino escatológico* que levaram os discípulos a corrigir o plano do Mestre e a «interpretar de outro modo» as expressões que Jesus tinha dito de um mundo prestes a acabar, para acomodá-las ao mundo que continuava a existir (1). Donde se pode concluir que J. Cristo anunciava o reino, e em vez dele apareceu a Igreja (2).

Posto que a Igreja não provenha da intenção e vontade de Jesus, contudo, continuam os modernistas, pode dizer-se que está relacionada com o Evangelho, por ser uma espécie de continuação da sociedade que Jesus tinha reunido em volta de si, em vista do reino que desejava fundar. Assim, a Igreja é, em certo modo, o resultado legítimo, ainda que inesperado, da pregação de Cristo, e pode dizer-se que é realmente continuação do Evangelho (3). Por outros termos; Jesus tinha reunido em volta de si alguns discípulos, aos quais confiou a missão de preparar o advento do reino próximo; mas, como os acontecimentos iludiam a esperança dos apóstolos, — porque o reino não chegava, — a pequena comunidade cresceu e, crescendo, deu origem à Igreja.

A Igreja pode, portanto, definir-se: A sociedade dos discípulos de Cristo, que, vendo que o reino escatológico não se realizava, se organizaram e adaptaram às condições actuais.

Se perguntarmos a Loisy que havemos de fazer dos textos que narram a instituição da Igreja, responder-nos-á, com os protestantes liberais, que não são históricos pois «são palavras de Cristo glorificado» e, por conseguinte, interpretações ou maneiras de pensar dos primeiros cristãos. Em seguida, Loisy conclui que «a instituição da Igreja por J. Cristo ressuscitado não é, para o historiador, facto palpável» (4).

307. — 2.º Refutação. — J. Cristo, tendo apenas o objectivo de preparar as almas para a vinda iminente do reino dos céus e para a sua «parusia», não podia ter pensado em organizar uma sociedade estável: tal é a ideia mestra do sistema de Loisy. Ora, para provar esta tese seria necessário retalhar o texto evangélico sem motivo justificável, e fazer uma escolha inadmissível, ou uma interpretação fantasista das passagens referentes à Igreja, como vamos demonstrar.

Sujeitemos a exame cada uma das afirmações de Loisy. *Primeiramente*, será verdade que os contemporâneos de Jesus tinham sòmente a ideia de um reino de Deus *escatológico*? Como muito bem observou o

(1) Loisy, *L'Évangile de l'Église*, p. 26.
(2) *Ib.* p. 111.
(3) *Ib. Autour d'un petit livre.*
(4) *Id. op. cit.* p. 17.

P. Lagrange [1], podemos distinguir claramente na literatura daquele tempo duas manifestações do pensamento judeu: a dos *apocalipses* e a dos *rabinos*.

Ora tanto uns como outros afirmavam que o reino messiânico não se identificava com o *reino escatológico*, e ambos se preocupavam com o porvir do reino de Israel *neste mundo*. A única diferença que havia entre eles é que os primeiros insistem mais no reino escatológico, e os segundos, no reino do mundo actual. Por conseguinte, se J. Cristo tivesse adoptado as ideias dos apocalipses, pregaria sòmente um reino *escatológico* e corrigiria as ideias dos rabinos. Ora Jesus não o fez.

Vemos claramente do exame imparcial dos Evangelhos que o Salvador descreve um reino que tem duas fases sucessivas, *uma terrestre* e *outra escatológica ou final*. A primeira é apresentada por J. Cristo com características que não podem de modo algum aplicar-se ao reino escatológico e se adaptam perfeitamente à *vida presente*. Fala de um reino *já fundado*: «Desde os dias de João Baptista até agora, o reino de Deus padece força e os que fazem violência são os que o arrebatam», (*Mat.*, XI, 12). Quando replica aos fariseus, que o acusam, de expulsar os demónios em nome de Belzebu, diz: «Se eu lanço fora os demónios pela virtude do Espírito de Deus, logo é chegado a vós o reino de Deus» (*Mat.*, XII, 28).

Todavia, nas *parábolas* aparece mais claramente a doutrina de Jesus. Nelas se descreve o reino de Deus como *realidade já existente* e concreta, que deve *crescer* e desenvolver-se (parábola do grão de mostarda *Mat.* XIII, 31-35; *Marc.* IV, 30-32), que tem no seu seio bons e maus (parábolas: do trigo e do joio, *Mat.* XVIII, 24-30; da rede que pesca peixes bons e maus, *Mat.* XIII, 47-50; das virgens prudentes e das virgens loucas, *Mat.* XXIV, 1-18).

Ora estas qualidades não se podem aplicar ao reino escatológico, e só podem convir a um reino já fundado, susceptível de se dilatar e de se aperfeiçoar, que sirva de preparação a outra forma de reino onde a escolha já está feita, no qual só o bom grão, os peixes bons e as virgens prudentes terão entrada. e do qual o joio, os peixes maus e as virgens loucas serão excluídos.

Instância.—Não teríamos dificuldade em admitir tudo isso, dizem os *partidários* do sistema escatológico, se os textos alegados para provar o reino de Deus neste mundo fossem *autênticos*. Mas não o são; porque foram intercalados pela primeira geração cristã que, vendo que o reino escatológico não se realizava, procuraram harmonizar o pensamento e as palavras de Jesus com os factos.

Todo o crítico de boa fé reconhece as duas séries de textos, uma *escatológica* e *outra não*, e admite que são incompatíveis entre si. Devemos, pois, fazer a escolha dos textos das duas tradições e indagar qual a primitiva. Ora tudo nos leva a crer que só a série escatológica representa o genuíno pensamento do Salvador, porque não podia ter sido inventada no momento em que os factos a desmentiam. Logo a segunda série é posterior ao Evangelho.

---

(1) Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*.

Resposta. — *A objecção modernista* carece de fundamento sólido. As duas séries de textos não são novidade alguma para nós, e todos os católicos as admitem; mas daí não se pode deduzir que se excluam mutuamente. Não haverá acaso *meio algum de as conciliar?* A dificuldade está exactamente nesse ponto.

Se J. Cristo tivesse anunciado o fim do mundo e o reino escatológico, como um acontecimento iminente, haveria sem dúvida motivo para contradição entre as duas séries de textos, e Jesus não podia ser o autor da série não escatológica. Mas, será verdade que o Salvador afirme que o reino escatológico devia realizar-se em breve?

Posta a questão nestes termos, poderemos responder *a priori* que a conciliação é possível; porque é inadmissível que os Evangelistas, escrevendo os discursos do Senhor tantos anos depois, fossem tão ineptos que introduzissem textos que os vinham contradizer. Mas uma de duas: ou os Evangelistas são fidedignos ou não. Na primeira hipótese foram fiéis, e nesse caso só teríamos uma série de textos: a escatológica. Na segunda hipótese, porque não suprimiram a série escatológica, visto que era desmentida pelos acontecimentos, deixando apenas a série não escatológica?

Será acaso verdade que a série escatológica só admite a interpretação modernista? A resposta levar-nos-ia à célebre profecia sobre o fim do mundo, de que falámos na segunda parte (n.º 260). É inútil portanto insistir. Basta recordar que a frase de Jesus «esta geração não passará antes que todas estas coisas se cumpram» *(Mat.*, XXIV, 34; *Marc.*, XIII, 30; *Luc.*, XXI, 32), invocada pelos adversários para provar que o Salvador cria no fim iminente do mundo, segundo o contexto deve aplicar-se à ruína de Jerusalém e do povo judeu.

É certo que os Evangelistas não estabelecem distinção suficientemente clara entre as duas catástrofes e que as *suas narrativas* do fim do mundo e da ruína do templo são faltas de *precisão.* E é por esse motivo que muitos críticos julgaram que os Apóstolos, levados pelas ideias do meio ambiente, se enganaram acerca do pensamento de Jesus. Vimos (n.º 272) o que se devia pensar desta opinião.

Em qualquer hipótese não se pode admitir que Jesus *cometesse o erro* que lhe imputam os adversários; porque, é fora de dúvida, — cingindo-nos simplesmente aos dados da crítica literária, — que a catástrofe, cuja realização Jesus anunciava como iminente e à qual havia de assistir a geração do seu tempo, era a destruição de Jerusalém e do Templo; porquanto, o tempo da segunda é considerado por Jesus como muito mais afastado, pois diz que «ninguém lhe sabe o dia nem a hora» *(Mat.*, XXIV, 36).

Quanto às passagens, que declaram iminente a vinda do Filho do homem sobre as nuvens do céu *(Mat.*, XVI, 28; XXVI, 64; *Marc.*, IX, 1; *Luc.*, IX, 27; XXII, 69), podem entender-se da predição do *admirável incremento* que o reino messiânico teria em breve e do qual havia de ser testemunha a geração a que Nosso Senhor se dirigia (1). Assim interpretados estes textos, podemos dizer que se cumpriram à letra,

(1) V. LAGRANGE, *Rev. biblique*, 1904, 1906, 1908.

visto que a difusão da religião cristã se operou com rapidez admirável.

Conclusão. — Da discussão precedente não é temeridade concluir que o sistema dum *reino exclusivamente escatológico* é tão aceitável como o sistema dum reino meramente interior e espiritual. Portanto, não é permitido afirmar que Jesus tivesse tido em vista a fundação duma Igreja como sociedade visível.

Art. II. — Jesus Cristo fundou uma Igreja. Caracteres essenciais.

308. — Estado da questão. — Demonstrámos que o «reino de Deus» pregado por Cristo inclui um período a que podemos chamar a *fase terrestre* e preparatória do reino escatológico. Ora, este reino compreende todos aqueles que admitem a doutrina ensinada por Jesus e, por conseguinte, é uma *sociedade,* a que damos o nome de *Igreja.*

Investiguemos agora a *natureza* desta sociedade. Compõe-se porventura de membros iguais, ficando assim a interpretação da doutrina de Cristo ao arbítrio do juízo individual, ou está *hieràrquicamente* [1] constituída, isto é, composta de dois *grupos distintos,* um que ensina e governa, e outro que é ensinado e governado? *Instituiu* Jesus, por si mesmo, uma *autoridade* à qual confiou a missão de ensinar autoritativamente a sua doutrina? Numa palavra, o cristianismo, é *«religião de espírito»* ou *«religião de autoridade»?*

Os *protestantes ortodoxos,* que são adversários neste ponto, sustentam a primeira hipótese, isto é, que Jesus não instituiu uma *autoridade visível.* As verdades de fé, os preceitos e os meios de santificação, ficaram dependentes da apreciação subjectiva e individual, pois Jesus não estabeleceu intermediário algum obrigatório entre Deus e a consciência.

Se lhes perguntarmos porque motivo se agrupam e fazem reuniões, respondem simplesmente que é para orar em comum, para ler e comentar o Evangelho, para praticar

(1) **Hierarquia** (gr. *ieros,* sagrado e *arché,* autoridade). Etimològicamente, *hierarquia* designa um poder sagrado, directamente instituído por Deus. Neste sentido empregamos esta palavra neste artigo, no qual nos propomos provar que a Igreja fundada por Jesus Cristo é uma sociedade hierárquica, investida de poderes divinos.

os ritos do baptismo e da ceia e para se edificarem mùtuamente no amor de Deus e na caridade fraterna, *mas nunca para obedecer a uma autoridade constituída.* Os protestantes procuram apoiar na história esta maneira de sentir. Veremos depois como explicam a instituição da hierarquia e as *origens do catolicismo* (n.º 312).

Contra estas afirmações demonstraremos que Jesus instituiu uma *hierarquia permanente,* — o colégio dos Doze e seus sucessores, — cujo chefe único é Pedro e os que lhe sucederem no cargo, e que a esta hierarquia outorgou a autoridade governativa dotada duma caução divina, da *infalibilidade doutrinal.*

Para melhor atingir o nosso intento, dividiremos as questões do seguinte modo: — 1.º Jesus conferindo aos Apóstolos os três poderes de ensinar, reger e santificar, *fundou uma hierarquia* e, por conseguinte, instituiu uma *autoridade visível.* — 2.º Esta hierarquia é *permanente,* visto que os três poderes dos Apóstolos devem transmitir-se aos seus sucessores. — 3.º À frente da hierarquia colocou um *chefe único* (primado de Pedro e seus sucessores). — 4.º Finalmente, garantiu a conservação integral da sua doutrina, outorgando à Igreja docente o privilégio da *infalibilidade.* Estes pontos constituirão outros tantos parágrafos.

§ 1.º — Jesus Cristo fundou uma Igreja Hierárquica.

309. — Estado da questão. — *a)* Os protestantes *ortodoxos,* dissemos nós (n.º 308), não admitem que Jesus tenha posto à frente da sua Igreja uma *autoridade visível.* Entretanto, concedem a historicidade e até a inspiração dos textos evangélicos que os católicos alegam em favor da sua tese.

b) Os *racionalistas,* os protestantes *liberais* e os *modernistas,* pelo contrário, rejeitam a autenticidade desses textos, dizendo que foram redigidos posteriormente por autores desconhecidos e insertos na narração evangélica depois dos acontecimentos, quer dizer, no momento em que a instituição da Igreja hierárquica era um facto consumado.

A *tese católica* baseia-se, portanto, em dois argumentos:

1. um, *fundado nos textos evangélicos,* que, com todo o direito, podemos utilizar contra os protestantes ortodoxos, e

— 2. outro, *histórico* em que nos propomos refutar a falsa concepção dos liberais e dos modernistas acerca da origem da Igreja hierárquica.

310. — 1.° Argumento escriturístico.—Nota.—Quando sustentamos a possibilidade de encontrar a instituição duma *Igreja hierárquica* nos textos evangélicos, não queremos afirmar que Jesus declarou *explìcitamente* que fundava uma Igreja hierárquica para um dia ser governada pelos Bispos sob o primado do Papa; porque nunca pronunciou explìcitamente estas palavras. Para demonstrarmos a nossa tese, basta provar que encontramos o equivalente no facto de *ter escolhido doze Apóstolos* e de lhes *ter conferido poderes especiais* que não concedeu aos outros discípulos.

A. **Escolha dos «Doze».** — Todos os Evangelistas são concordes em testemunhar que Jesus, *escolheu doze* entre os discípulos, a quem deu o nome de Apóstolos (*Mat.*, X, 2-4; *Marc.*, III, 13, 19; *Luc.*, VI, 13, 16; *João,* I, 35 e segs.). Instruiu-os duma maneira particular, desvendou-lhes o sentido das parábolas que as turbas não compreendiam (*Mat.*, XIII, 11) e associou-os à sua obra mandando-lhes que pregassem o reino de Deus aos filhos de Israel (*Mat.*, X, 5, 42; *Marc.*, VI, 7, 13; *Luc.*, IX, 1, 6).

B. **Poderes conferidos ao colégio dos doze.**—*a) Ao colégio dos doze,* — a Pedro em particular (*Mat.*, XVI, 18, 19), e a todo o colégio apostólico (*Mat.*, XVIII, 18), — Jesus primeiro *prometeu* o poder de «*ligar* no céu o que eles ligassem na terra», isto é, uma *autoridade governativa* que os constituiria juízes nos casos de consciência e lhes comunicaria a faculdade de preceituar ou proibir e, portanto, de obrigar; de modo que todo o que não obedecesse à Igreja seria considerado «como pagão ou publicano» (*Mat.*, XVIII, 17).

Mas, **objectam** os protestantes a propósito do último texto, a palavra Igreja no versículo 17 é tomada no sentido restrito de assembleia (n.° 300), e por isso não pode servir de argumento em favor duma autoridade hierárquica. A palavra Igreja pode prestar-se a duas interpretações. Segundo as regras da hermenêutica, porém, todo o texto obscuro deve

ser interpretado conforme aos lugares paralelos mais claros. Ora, não há dúvida que nos outros textos, que tratam dos poderes concedidos por Nosso Senhor à sua Igreja, esta concessão estende-se ùnicamente ao colégio apostólico. Portanto, devemos atribuir o mesmo sentido ao texto de S. Mateus.

b) Poucos dias antes da Ascensão, Jesus *conferiu* aos doze Apóstolos o poder que antes lhes tinha prometido: «Todo o poder me foi dado no céu e na terra; ide, pois, e ensinai todas as gentes, baptizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a observar todas as coisas que eu vos tenho ordenado, e estai certos de que eu estou convosco todos os dias até a consumação dos séculos (*Mat.*, XXVIII, 19, 20).

Deste modo, Jesus Cristo comunicou aos Apóstolos o poder: — 1. de *ensinar:* «Ide e ensinai todos os povos»; — 2. de *santificar,* pelos ritos instituídos para este fim e, em particular, pelo baptismo; e — 3. de *governar,* uma vez que os Apóstolos hão-de ensinar o mundo a observar tudo o que Jesus mandou.

Objectam os racionalistas que esta passagem não tem valor algum, sob pretexto que as palavras e acções de Cristo ressuscitado não podem ser comprovadas pelo historiador.

É evidente o preconceito racionalista. Se a Ressurreição pode demonstrar-se como facto histórico e como uma realidade de que os Apóstolos alcançaram a certeza, o propósito de rejeitar as palavras de Cristo ressuscitado, atinge a própria Ressurreição. Além de que, as palavras de Cristo ressuscitado estão de tal modo conexas com as palavras da promessa que impugnar umas é o mesmo que impugnar as outras, e negar umas e outras é tornar inexplicável o procedimento dos Apóstolos, que após a morte do seu Mestre reivindicaram os três poderes mencionados.

311. — 2.° Argumento histórico. — Preliminares. — 1. A questão da instituição divina de uma Igreja hierárquica é sobretudo histórica; porque, se a história nos dissesse que a fundação da Igreja foi posterior aos tempos apostólicos e obra sòmente de circunstâncias acidentais, em vão alegaríamos argumentos escriturísticos, pois os adversários teriam o direito de considerar os textos evangélicos como interpolações.

2. Os *documentos*, que servem de fundamento ao estudo do cristianismo nascente, são os Actos dos Apóstolos ([1]) e as Epístolas de S. Paulo ([2]); e para o período post-apostólico (isto é, para as três gerações que se seguem aos Apóstolos), as *obras* dos *Padres* e dos *escritores eclesiásticos*.

3. Em muitos lugares dos Actos dos Apóstolos fala-se de «*carismas*». Carismas (grego «*charis*» e «*charisma*» graça, favor, dom) são *dons sobrenaturais* concedidos pelo Espírito Santo para a propagação do cristianismo e para o bem geral da Igreja nascente. São manifestações extraordinárias do Espírito Santo e por vezes desordenadas, como o dom das línguas ou *glossolalia*, que consistia em louvar a Deus numa língua estranha e com ares de exaltação e entusiasmo (leia-se a este propósito I *Cor.*, XIV). Os carismas mais apreciados era o dom dos milagres e o das profecias; mas todos eles eram sempre *sinais divinos* que tinham por fim confirmar a primeira pregação do Evangelho.

4. Exporemos, sem sair do campo da história, as duas

---

(1) **Os Actos dos Apóstolos.** — S. Lucas, segundo a tradição universal e constante, é o autor dos *Actos dos Apóstolos*. Esta tradição funda-se: — *a)* num argumento *extrínseco* (testemunhos de S. IRENEU, do *cânone de Muratori*, de TERTULIANO, de CLEMENTE DE ALEXANDRIA), e — *b)* num argumento *intrínseco*, porque da análise da obra concluiu-se que o autor era medico e companheiro de S. Paulo e que os Actos apresentam as mesmas particularidades de linguagem e composição que o terceiro Evangelho.

Como o livro termina com a primeira prisão de S. Paulo em Roma, é provável que tenha sido composto depois de ter saído do cárcere e certamente antes da morte de S. Paulo (67). Os Actos são, pois, para o historiador dos primeiros tempos do cristianismo, um dos mais preciosos documentos.

O autor refere os *factos*, já como *testemunha ocular*, já conforme a narração de testemunhas oculares: Paulo, Barnabé, Filipe, Marcos. A precisão e os pormenores circunstanciados com que são narrados, afastam qualquer hipótese de lenda ou de amplificação tendenciosa. Quanto aos *discursos* que contêm, foram sem dúvida colhidos de fontes escritas, como parecem indicar os numerosos aramaísmos que neles se encontram. Por outro lado, a sinceridade de S. Lucas não é suspeita, e os críticos racionalistas só põem de parte o que se opõe à sua tese, isto é, os milagres e alguns discursos por causa do seu alcance doutrinal.

A *importância* dos Actos é manifesta por conterem uma exposição completa da primeira pregação dos Apóstolos e por nos manifestarem a organização da Igreja primitiva.

(2) As Epístolas de S. Paulo são também para o apologista fontes de grande importância tanto pela sua *antiguidade*, como pelo valor *documentário*.

Podem agrupar-se em quatro séries segundo a *data* de composição: — *a)* 1.ª *série:* Ep. I e II aos Tessalonicenses (ano de 51); — *b)* 2.ª *série:* As Epístolas maiores, I e II aos Coríntios, aos Gálatas e aos Romanos (56, 57); — *c)* 3.ª *série:* As Epístolas escritas na prisão aos Filipenses, aos Eféseos, aos Colossenses e a Filémon (61, 62); — *d)* 4.ª *série:* As Epístolas pastorais, I e II a Timóteo, a Tito (62).

A autenticidade das três primeiras séries é admitida pelos próprios críticos racionalistas.

teses, racionalista e católica, acerca da *origem da Igreja*. A primeira, a que damos o título geral de racionalista, é também defendida pelos historiadores protestantes, ortodoxos ou liberais e pelos modernistas. Damos aqui um resumo, o mais objectivo possível, da exposição feita por A. SABATIER (*Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, pág. 47-83, 1.ª ed.) que é a melhor que existe em francês.

312. — A. Tese racionalista. — *Origem da Igreja.* — **1.** A fundação duma Igreja hierárquica não podia ter sido obra de Jesus. «Nem a quis nem a podia prever, porque pensava que a sua vinda coincidiria com o fim do mundo; portanto, o desenvolvimento histórico do cristianismo estava fora do âmbito da sua missão messiânica».

2. Como os Apóstolos «estavam sempre à espera da volta triunfante de Jesus sobre as nuvens do céu», viviam «numa exaltação febril», considerando-se «como estrangeiros e peregrinos, que passam sem se preocupar com uma fundação perdurável».

3. As primeiras comunidades de discípulos de Cristo não formavam, portanto uma sociedade hierárquica. «Os dons individuais (carismas) eram concedidos pelo Espírito Santo a diversos membros da comunidade cristã, consoante as necessidades. Era o Espírito que, operando em cada indivíduo, determinava as vocações e conferia aos fiéis, conforme a sua capacidade ou zelo, ministérios e ofícios provisórios».

4. As primeiras comunidades cristãs, compostas ao princípio «de membros iguais entre si, distintos sòmente pela variedade dos dons do Espírito», tornaram-se com o tempo «corpos organizados, igrejas verdadeiras, que se desenvolveram, tomando fisionomias diferentes, segundo a diversidade dos meios geográficos e sociais. As assembleias dos cristãos na Palestina e Transjordânia imitam as Sinagogas dos judeus... No Ocidente tomam a fisionomia dos colégios, ou associações pagãs, muito numerosas nessa época nas cidades gregas. Todavia as associações cristãs dispersas pelo império mantêm entre si relações frequentes... É pois natural que tenham tido desde o começo consciência nítida da sua unidade espiritual e que tenha surgido nas cartas do Apóstolo das gentes, a ideia da *Igreja de Deus, — ou de Cristo, — una e universal* acima das igrejas particulares e locais... A unidade ideal da Igreja tenderá a tornar-se uma realidade visível, pela unidade de governo, de culto e de disciplina».

5. Para se operar esta unidade «faltam ainda duas condições necessárias». Primeiramente, é preciso que as cristandades particulares encontrem um centro fixo, à volta do qual se reunam. Em segundo lugar importa que estabeleçam uma regra dogmática e um princípio de autoridade com que possam vencer todas as heresias e todas as resistências». Estas duas condições efectuaram-se do modo seguinte: Após a destruição de Jerusalém «a cristandade greco-romana buscou um novo centro à volta do qual se pudesse agrupar. As hesitações não podiam ser longas. As Igrejas de Antioquia, Éfeso e Alexandria, as mais importantes dos tempos apostólicos, eram mais ou menos iguais na auto-

ridade que exerciam nas comunidades das respectivas regiões. Mas havia uma cidade que sobressaía sobre todas as demais e que tinha importância universal. Era Roma, a cidade eterna e sagrada... A capital do império estava, portanto, indicada de antemão para capital da cristandade». Está realizada a primeira condição: o *centro fixo*, princípio da unidade hierárquica.

6. Numerosas seitas, entre outras, as grandes heresias do *gnosticismo* e do *montanismo*, que apareceram respectivamente pelos anos de 130 e 160, realizaram a segunda condição; porque «procurou-se e descobriu-se o meio de opor a todas as objecções uma espécie de *declinatório*, ou questão prévia, mais eficaz do que a refutação das heresias, porque as executava logo ao nascer. Este meio consistia na profissão de fé apostólica, num símbolo popular e universal que, constituído como lei da Igreja, excluía do seu seio, sem discussão alguma, todos aqueles que se recusavam a aceitá-lo. Foi esta «a regra de fé», a que se chamou símbolo dos Apóstolos, redigido pela primeira vez na Igreja de Roma, entre os anos de 150 e 160». A partir deste momento ficou fundado o catolicismo dotado de governo episcopal e da regra de fé externa.

Resumindo; o cristianismo no começo era uma «*religião de espírito*», tendo como única regra de fé os *carismas*, isto é, as inspirações individuais do Espírito Santo. Não tinha hierarquia, nem unidade social visível. Não era independente das sinagogas judaicas, nem das associações pagãs, e só conseguiu ser *religião de autoridade*, com hierarquia própria, 120 ou 150 anos depois de Jesus Cristo, cerca dos fins do século II, no tempo de S. Ireneu e do papa S. Vítor. Entre a morte de Jesus e a constituição católica da Igreja, há um período intermediário, em que não existiam organizações de espécie alguma e que pode designar-se com o nome de *época pré-católica* do cristianismo. Daí se segue que a Igreja católica não é de instituição divina. A fundação, o desenvolvimento e as vicissitudes da sua história explicam-se plenamente pelo concurso de circunstâncias humanas». Só depois da Igreja estabelecer a sua infalibilidade... procurou justificar teòricamente, o que já tinha triunfado na prática. O dogma só consagrou o que passara à prática no primeiro ou nos dois primeiros séculos (1).

313. — B. Tese católica. — Nota. — Antes de discutirmos a tese racionalista, convém observar, para evitar equívocos, que os historiadores católicos não pretendem de modo algum encontrar no começo do cristianismo uma organização tão perfeita como a que mais tarde adquiriu. Seria desejar que a semente logo depois de lançada à terra produzisse fruto sem passar pelas várias fases da germinação.

Os racionalistas concedem que no começo do século III, e mesmo nos fins do II, a Igreja possuía já uma hierarquia

---

(1) SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit.*

e tinha um *centro de unidade* e um *símbolo de fé*. A nossa investigação terminará, portanto, nessa época e mostrará que o fruto sazonado, encontrado pelos historiadores racionalistas nos fins do século II, é efeito do desenvolvimento normal da semente lançada à terra nos primeiros anos do cristianismo. Falando sem metáforas, demonstraremos que não existiu o *suposto período pré-católico*, que os órgãos essenciais do cristianismo posterior estavam contidos no cristianismo dos tempos apostólicos. Antes, porém, examinaremos um por um todos os artigos da tese racionalista.

314. — Refutação da tese racionalista. — 1. O que os nossos adversários afirmam a respeito das intenções de Jesus, isto é, que *não podia ter pensado em fundar uma Igreja* por esta se encontrar *fora do plano da sua missão messiânica*, é um preconceito já refutado (n.º 307) que não abordaremos de novo.

2. Será certo, — como levianamente se afirma, — que os Apóstolos, iludidos pela pregação de Jesus e esperando a próxima vinda do reino escatológico, também não puderam pensar na organização duma instituição durável? — Se assim fosse, se os Apóstolos e os primeiros cristãos estivessem verdadeiramente convencidos que J. Cristo lhes tinha anunciado a vinda próxima dum reino escatológico, porque é que a comunidade cristã não se dissolveu quando viu que tinha sido enganada por Jesus? Este raciocínio é tão claro que os próprios historiadores liberais, como Harnack, reconhecem que o Evangelho era alguma coisa mais do que isso, alguma coisa nova, a saber, «a criação de uma religião universal fundada na religião do Antigo Testamento».

3. Dizer que se devem aos *carismas* os primeiros elementos da organização da Igreja, é também uma hipótese destituída de fundamento. É evidente — como o prova a experiência quotidiana — que a inspiração individual conduz quase sempre à *anarquia*. É o próprio RENAN que o confessa no seu *Marc Aurèle:* «A profecia livre, os carismas, a glossolalia e a inspiração individual eram causas mais que suficientes para reduzir o cristianismo às pequenas propor-

ções de uma seita efémera, como vemos na América e na Inglaterra».

4. Também não é conforme à verdade afirmar que as primeiras comunidades cristãs não possuíam *autonomia alguma*, que não *se distinguiam* das *sinagogas* ou das associações pagãs. Concedemos que, para suavizar as transições, se tenham feito mútuas concessões nalguns pontos secundários, — as comunidades compostas exclusivamente de Judeus convertidos foram autorizadas a conservar a circuncisão, ao passo que os pagãos eram admitidos ao baptismo sem passar pelo judaísmo, — mas propugnamos desassombradamente que o catolicismo apareceu, desde o primeiro dia, como uma religião completamente distinta da moisaica, porque os Apóstolos reconheciam-se investidos de uma missão religiosa universal, que não receberam dos chefes do judaísmo.

Portanto, a *ideia da Igreja una e universal* não é particular de S. Paulo posto que ocupe lugar preponderante no seu ensinamento. Essa ideia provém de os Apóstolos terem sido discípulos do mesmo Mestre, que a todos ensinou as mesmas verdades. Se as diversas igrejas do mundo só formam *uma igreja* é porque são todas filhas da mesma comunidade primitiva, da Igreja Mãe de Jerusalém, que por toda a parte pregou sempre a mesma fé.

5. É uma falsidade dizer que a *ruína de Jerusalém fez deslocar o centro de gravidade do cristianismo,* porque já no tempo das missões de S. Paulo e, por conseguinte, muito antes da ruína de Jerusalém (ano 70), as comunidades cristãs tinham abandonado o *judeo-cristianismo* [1] e já estavam desligadas da capital da Judeia. É natural que Roma tenha sido escolhida para centro da cristandade, por ser a capital do Império greco-romano; «mas fazemos certas reservas, diz

(1) O *judeo-cristianismo* é a doutrina da seita dos «judaizantes», que nos primeiros tempos da Igreja sustentavam que não se devia abrogar a lei de Moisés (especialmente a circuncisão) e que, por isso, ninguém devia entrar na Igreja de J. Cristo sem passar pelo judaísmo. Esta doutrina, que nem S. Pedro nem S. Paulo praticaram, foi definitivamente condenada pelo Concílio de Jerusalém (cerca do ano 50) onde se decidiu, conforme a proposta de S. Pedro e S. Tiago, que não se devia impor aos pagãos convertidos ao cristianismo o rito da circuncisão. A partir desta data, o judeo-cristianismo tornou-se uma heresia.

Mons. Batiffol, quanto aos termos políticos que se empregam para descrever a cooperação de Roma e também quanto à tendência de considerar como causa o que é apenas circunstância» (1).

6. Não se pode admitir a influência atribuída ao *Símbolo dos Apóstolos* na criação *da unidade da fé* e na reacção contra as heresias nascentes; porque, não é provável que tenha sido imposto às igrejas gregas o texto romano, que era a profissão de fé baptismal comum a Roma e às igrejas da Gália e da África no tempo de S. Ireneu e mesmo antes dessa época. É até provável que estas não tenham possuído nenhum formulário comum da sua fé antes do concílio de Niceia (325). Não se pode, portanto, sustentar que o Símbolo romano tenha sido a causa de unidade.

Supõem os racionalistas que o Símbolo dos Apóstolos foi redigido por ocasião das heresias nascentes, mormente do *gnosticismo* e do *montanismo*. Ora, nesta fórmula não aparece indício algum anti-gnóstico, e os artigos encontram-se equivalentemente nos escritos anteriores à heresia gnóstica, por exemplo, entre os apologistas, como S. Justino (150), Aristides (140) e S. Inácio (110). Pode dizer-se até que, ao menos na substância, já fazem parte da literatura cristã da idade apostólica.

O Símbolo romano, com maior razão ainda, é independente do montanismo, porque este é muito posterior e só penetrou no mundo cristão do ocidente depois do ano 180, data em que, segundo o parecer dos próprios adversários, já estava redigido o Símbolo.

315. — *b)* **Argumentos da tese católica.** — Segundo os historiadores católicos, a hierarquia da Igreja remonta às origens do cristianismo. Como já advertimos (n.º 313), é fora de dúvida que a Igreja foi progredindo quanto às formas externas da sua organização; mas afirmamos, — e este é o único ponto controverso, — que a evolução se fez normalmente.

Os *protestantes* e os *modernistas* admitem que a Igreja,

---

(1) Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme.*

desde o tempo de S. Ireneu, do papa S. Vítor e da controvérsia pascal, possui uma autoridade de ensino e de governo, isto é, que a Igreja é *hierárquica*. Não é difícil mostrar que já o era muito antes, que o foi sempre e que *não existiu idade pré-católica*. Não são, é certo, numerosos os documentos em que se apoia a nossa tese, mas são decisivos. Os principais, por ordem regressiva, são:

1. *Testemunho de S. Ireneu.* — Não se deveria aduzir o testemunho de S. Ireneu, visto que os racionalistas concedem que a Igreja no seu tempo estava já hieràrquicamente organizada. Mas relatamo-lo porque é de grande importância e nos facilita a ascensão aos tempos primitivos da era cristã. S. IRENEU, argumentando contra os herejes, apresenta o carácter hierárquico da Igreja, como um *facto notório* que ninguém pode negar, como uma fundação de Cristo e dos Apóstolos. Ora, como podia reivindicar para a Igreja cristã a origem apostólica, se os seus adversários pudessem apresentar provas de fundação recente na hierarquia?

2. *Testemunho de S. Policarpo.* — Se de S. Ireneu passarmos à geração precedente, encontraremos o testemunho de S. POLICARPO, que, pelos meados do século II, designa os pastores como *chefes da hierarquia* e guardas da fé» [1].

3. *Testemunhos de S. Inácio de Antioquia* († 110) e de *S. Clemente de Roma* († 100). Com estes dois testemunhos chegamos ao princípio do século II, ou fins do I.

S. INÁCIO fala, na sua Epístola aos Romanos, da Igreja de Roma como do centro da cristandade: «Tu (Igreja de Roma) ensinaste as outras. E eu quero que permaneçam firmes as coisas que tu prescreves pelo teu ensino» (*Rom*, IV, 1). Cerca do ano 96, S. CLEMENTE ROMANO, discípulo imediato de S. Pedro e de S. Paulo, escreveu uma carta aos Coríntios, na qual nos dá da Igreja noção equivalente à de S. Ireneu, apresentando a *hierarquia* como a

---

(1) Entre os testemunhos do século segundo poderíamos citar ainda: — 1.º o de HEGESIPO que mostra as Igrejas governadas pelos Bispos, sucessores dos Apóstolos. — 2.º o de DIONÍSIO DE CORINTO, que escreve na sua carta à Igreja romana que a Igreja de Corinto guarda fielmente as admoestações recebidas outrora do papa Clemente; — 3.º o de ABÉRCIO. Naquela célebre inscrição do fim do século II, Abércio, talvez bispo de Hierópolis, conta que nas suas viagens pelas Igrejas cristãs, encontrou por toda a parte a mesma fé, a mesma Escritura, a mesma Eucaristia.

guarda da Tradição e a Igreja de Roma com a primazia universal sobre todas as Igrejas locais.

4. Deste modo, de geração em geração chegamos aos tempos apostólicos. Os testemunhos dos *Actos dos Apóstolos*, com termos claros e explícitos, falam-nos da existência duma sociedade que tem a sua hierarquia visível, a sua regra de fé e o seu culto:

α) *Hierarquia visível.* Desde o primeiro alvorecer do cristianismo, os Apóstolos desempenharam a dupla função de dirigentes e pregadores. Escolheram Matias para ocupar o lugar de Judas (*Act.*, I, 12, 26). No dia de Pentecostes S. Pedro começou a sua pregação e fez numerosas conversões (*Act.*, II, 37). Pouco depois os Apóstolos instituíram diáconos nos quais delegaram parte dos seus poderes (*Act.*, VI, 1, 6);

β) *Regra de fé.* É incontestável que entre os primeiros cristãos alguns foram favorecidos com os dons do Espírito Santo, ou carismas, mas não exageremos, nem julguemos que as primeiras comunidades eram apenas núcleos místicos de judeus piedosos, que recebiam os dogmas por meio das inspirações do Espírito Santo. Os carismas eram um *motivo de credibilidade* que levava as almas à fé ou as mantinha no fervor religioso. Não eram regra de fé, mas estavam subordinados ao magistério dos Apóstolos e à fé recebida, como se vê em S. Paulo que regula o uso dos carismas nas assembleias (I *Cor.*, XVI, 26) e não hesita em declarar que nenhuma autoridade pode prevalecer contra o Evangelho que ele ensinou (I *Cor.*, XV, 1).

Portanto, o cristianismo primitivo tinha uma regra de fé que lhe veio dos Apóstolos. Não é complicada e resume-se em poucas palavras. Geralmente os Apóstolos ensinavam nas suas pregações que Jesus realizou a esperança messiânica, que é o Senhor a quem são devidas as honras divinas e que só nele há salvação (*Act.*, IV, 12).

Esta é a doutrina elementar, que os Apóstolos impunham a todos os membros do cristianismo. Nada absolutamente é deixado à inspiração individual; quando surge alguma controvérsia no seio da Igreja nascente, é levada aos Apóstolos como a autoridade incontestável e única, com poder de a dirimir.

γ) *Culto.* — A leitura dos Actos dos Apóstolos testifica--nos claramente que a sociedade cristã prossuía e observava ritos especìficamente distintos dos judaicos: o baptismo, a imposição das mãos para conferir o Espírito Santo e a fracção do pão.

Conclusão. — Podemos inferir desta longa discussão que a Igreja católica, logo no princípio da sua existência, era uma *sociedade hierárquica,* conforme ao dogma católico (n.º 300). O que os racionalistas chamam *época pré-católica* é uma falsidade. Se os Apóstolos logo depois da Ascensão do Senhor falam e procedem como chefes, é porque julgam possuir o direito e os poderes inerentes ao seu cargo. E, se eles se crêem investidos desses poderes, é muito provàvelmente, porque os receberam de J. Cristo. Por consequência, os *textos evangélicos* estão de acordo com a história e não há motivo algum para os adversários afirmarem que são interpolações. A nossa tese fica, portanto, sòlidamente provada com os dois argumentos escriturístico e histórico.

§ 2.º — Jesus Cristo fundou uma hierarquia permanente. A sucessão apostólica.

316. — Estado da questão. — Provámos no parágrafo precedente que Jesus Cristo fundou uma Igreja hierárquica pelo facto de ter instituído uma autoridade de ensino e governo na pessoa dos Apóstolos. Vejamos agora se a jurisdição conferida aos Apóstolos era *transmissível* e, no caso afirmativo, *em quem* devia recair a sucessão.

Também aqui há duas teses: a *racionalista* e a *católica.*

a) Na primeira não se põe o problema da transmissão da jurisdição apostólica, porque, segundo ela, a hierarquia não é instituição de origem divina, mas *meramente humana.* Do mesmo modo que o órgão é criado pela necessidade, assim o episcopado é o resultado de várias circunstâncias e necessidades da primitiva Igreja. Veremos mais adiante as circunstâncias a que os racionalistas atribuem a sua origem.

b) Segundo a tese católica o episcopado é de direito divino e os bispos, tomados no seu conjunto, são os *sucessores* dos Apóstolos, dos quais receberam os poderes e os

privilégios inerentes ao cargo. Esta tese prova-se com dois argumentos: — 1. um *escriturístico* e — 2. *outro histórico* no qual refutaremos a tese racionalista.

1.° **Argumento escriturístico.** — Os textos do Evangelho devem servir-nos para tratar a *questão de direito*, a saber, se a autoridade apostólica era *transmissível.* Ora a resposta deduz-se claramente dos textos já citados e, em particular, das palavras que Nosso Senhor empregou quando constituiu os Apóstolos chefes da sua Igreja. Que outra coisa significam as palavras: «Ide, ensinai todos os povos, baptizando-os em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar todas as coisas que vos tenho mandado: e estai certos que eu estou convosco todos os dias até à consumação dos séculos» (*Mat.* XXVIII, 20)? Jesus encarregou os Apóstolos da missão de pregar o Evangelho a *todos* os povos, de baptizar e reger a Igreja *até ao fim do mundo.* Ora, este encargo não se podia realizar por aqueles a quem era confiado. Logo, os poderes conferidos aos Apóstolos eram ilimitados quanto ao espaço e quanto ao tempo e, por conseguinte, na intenção de Cristo, deviam transmitir-se aos sucessores dos Apóstolos.

2.° **Argumento histórico.** — Não insistimos muito no argumento escriturístico acerca da *questão de direito*, porque os adversários rejeitam todos os textos que se referem a Cristo ressuscitado, e só consideram a *questão de facto.* Conforme à sua teoria, «só na história, abstraindo de qualquer preconceito dogmático, se devem procurar as origens do episcopado» ([1]). Exporemos resumidamente o modo como explicam a sua origem.

317. — A. **Tese racionalista.** — *Origem do episcopado.* — 1. Segundo a tese racionalista, os membros das primeiras comunidades cristãs eram *todos iguais* (n.° 312). Todos eles formavam um «*povo escolhido*», um povo de sacerdotes e de profetas.

2. Podem-se no entanto distinguir na sociedade cristã primitiva «duas grandes classes de operários da obra divina: os homens da palavra, — os *apóstolos*, os *profetas*, os *doutores*, — e os *anciãos*, os vigias

(1) SABATIER, *op. cit.*

«episcopoi» ou *bispos* e os *diáconos*». Os primeiros estavam ao serviço da Igreja em geral e só dependiam do Espírito que os inspirava. Os segundos, pelo contrário, eram os empregados escolhidos por cada comunidade particular.

3. «Ao começo, não sòmente não se encontra instituição alguma formal do episcopado, ou de qualquer outra hierarquia, mas até os nomes de «*episcopi*» e de «*presbyteri*» são equivalentes e designam as mesmas pessoas». «A história não menciona exemplo algum dum bispo constituído por um apóstolo e ao qual tenha transmitido, por essa instituição, quer a totalidade, quer parte dos seus poderes» (1). Os poderes de ensinar e de governar eram reservados aos favorecidos pelos carismas. Sòmente pouco a pouco os bispos ou presbíteros, encarregados da administração temporal das Igrejas, se apossaram dos poderes de ensinar e governar, primitivamente reservados aos Apóstolos e aos que possuíam os carismas. Conforme a tese racionalista, não existem poderes conferidos por Jesus Cristo. O cristianismo é uma democracia na qual a assembleia dos cristãos conserva o poder e o delega aos que elege (2). A autoridade passa primeiro dos fiéis ao conselho dos anciãos, aos *seniores* ou presbíteros e destes ao mais influente dentre eles, que se torna o Bispo único. O episcopado é, portanto, segundo RENAN e HARNACK, uma instituição humana nascida da mediocridade das massas e da ambição de alguns; foi a mediocridade que fundou a autoridade (3).

318. — B. Tese católica. — *a)* O *fundamento* da tese racionalista, segundo a qual, os membros das primeiras comunidades eram *iguais*, já antes foi refutado (n.º 315).

b) A distinção entre as duas classes de operários (4)

---

(1) SABATIER, *op. cit.*

(2) Para provar que a autoridade deriva da assembleia dos fiéis e que não se pode exercer senão com o consentimento do povo cristão (sistema chamado *multitudinismo* ou *presbiterianismo* defendido por algumas seitas protestantes) os historiadores racionalistas alegam que antigamente os bispos eram muitas vezes eleitos pelo povo.

Confundem evidentemente a *eleição* com a *colação da jurisdição* e a *sagração*. — 1. Quanto à eleição, é verdade que os fiéis concorreram por vezes para a escolha do candidato. — 2. A eleição, porém, não conferia o poder ao eleito; porque só depois da eleição dos fiéis ter sido confirmada pelos bispos da província eclesiástica, recebiam os eleitos a sagração e a jurisdição do metropolitano e, por conseguinte, do Sumo Pontífice. O povo não conferia a jurisdição nem sagrava os bispos.

(3) A tese *modernista* é sensìvelmente a mesma. De feito, Loisy assim se exprime no *Autour d'un petit livre*: «Os anciãos (presbíteros) que exerciam nas assembleias cristãs as funções de vigias (episcopi, donde o nome de bispos) foram instituídos pelos Apóstolos para *satisfazer a necessidade* da organização das comunidades e não pròpriamente para perpetuar a missão e os poderes apostólicos. O ministério coexistia com o do apostolado, ao qual de facto substituía, quando era necessário. A distinção entre sacerdote e bispo acentuou-se mais tarde». Por outras palavras: o episcopado não é de origem divina e os bispos não receberam dos Apóstolos a missão nem os poderes.

(4) Esta distinção entre as duas classes referidas já tinha sido mencionada por S. Paulo na *Epístola aos Efésios*. Na primeira classe inclui

que trabalhavam na obra cristã, isto é, entre a chamada hierarquia *discorrente* e a hierarquia *estável*, não se pode pôr em dúvida. Mas de nenhuma maneira constitui uma prova contra a origem divina do episcopado, como veremos na discussão do terceiro artigo da tese racionalista.

c) A explicação das *origens do episcopado* por uma série de crises e de transformações é o ponto central da questão. A tese racionalista nega que ao começo houvesse qualquer instituição de episcopado e para o provar estriba-se em dois argumentos: — 1. os dois termos *episcopi* e *presbyteri* são equivalentes; e — 2. a história não nos refere *exemplo algum dum bispo monárquico* constituído por um apóstolo, ao qual este tenha transmitido os seus poderes no todo ou em parte.

Resposta. — 1. Parece que as palavras *episcopi* e *presbyteri* foram sinónimas no princípio. Assim, — para não citar mais que um exemplo, — escreve S. Paulo na *Carta a Tito:* «Deixei-te em Creta para que regulasses o que falta e estabelecesses *presbíteros* em cada cidade. Que o escolhido tenha

---

S. Paulo os *apóstolos*, os *profetas* e os *evangelistas*; e na segunda os *pastores* e os *didáscalos* (*Ef.* IV, 11).

A. Os apóstolos, os profetas e os evangelistas, isto é, os obreiros da primeira categoria, eram missionários: formavam a *hierarquia discorrente* (*itinerante*).

a) O termo *apóstolo* tem dois sentidos, um lato e outro restrito. — 1. No sentido *lato*, que é conforme à etimologia da palavra (gr. «*apóstolos*» enviado, mensageiro) o apóstolo é um mensageiro qualquer (II *Cor.* VIII, 23; *Fil.* II, 25). Eram apóstolos todos os que serviam de intermediários; os que, por exemplo, eram encarregados por uma igreja de levar uma carta, ou qualquer outra comunicação a outra igreja. — 2. No sentido *restrito*, a palavra apóstolo designa os enviados de Cristo. Todavia, mesmo neste caso, não se aplica exclusivamente aos doze, pois que se não podem excluir do apostolado S. Paulo e S. Barnabé. Portanto, as duas expressões «Os Apóstolos» e «os Doze» ou colégio dos Doze (n.º 310) não são idênticas. Mas o que é que constitui o *apostolado pròpriamente dito?* Ter visto Cristo na vida mortal ou ressuscitado e ter recebido dele a sua missão. São estas as duas razões que S. Paulo aduz para reivindicar o título de *apóstolo de Cristo*.

b) Os *profetas* eram os que apesar de não serem enviados directamente por Cristo, falavam em nome de Deus em virtude duma inspiração especial. Dotados do dom da profecia e da faculdade de prescrutar os corações tinham o encargo de «edificar, de exortar» e de converter os infiéis (I *Cor.* XIV, 3, 24, 25).

c) Os *evangelistas*. Esta palavra que se encontra só três vezes no Novo Testamento (*Act.* XXI, 8; *Ef.* IV, 11; II *Tim.* IV, 5), designa o encarregado de anunciar o evangelho.

B. Na segunda categoria coloca S. Paulo: — *a)* os *pastores*, isto é, os chefes propostos às igrejas locais: bispos ou presbíteros. — *b)* Os *didáscalos* ou *doutores* eram uma espécie de catequistas, encarregados de instruir os fiéis na localidade que lhe confiavam.

boa reputação, porque é necessário que o *bispo* seja irrepreensível, como administrador da casa de Deus» (*Tit.*, I, 5, 7). É evidente que nesta passagem os dois termos *presbítero* e *bispo* se empregam no mesmo sentido.

2. Também é certo que nos **primeiros tempos** não encontramos vestígios de *bispo monárquico,* tal como aparecerá mais tarde. Os presbíteros ou «episcopi» que os Apóstolos colocavam à frente das comunidades por eles fundadas, formavam um conselho, o *presbyterium,* incumbido do governo, da igreja local (*Act.*, XV, 2, 4; XVI, 4; XXI, 18).

Teriam estes presbíteros os poderes que teve mais tarde o bispo monárquico, ou eram simples sacerdotes? Os documentos históricos não nos permitem solucionar o problema ([1]), o que aliás não tem muita importância, visto não se tratar disso na questão. Aqui apenas nos interessa saber se os Apóstolos *delegaram* ou *não* em vida *os poderes* que receberam de Jesus Cristo para assegurar a sucessão, quando morressem. É o que vamos estudar.

Afirmam os adversários que os poderes eram inerentes aos *carismas;* ora, como os *carismas* eram incomunicáveis, os poderes não se podiam transmitir.

Também nós admitimos que os carismas eram dons ocasionais ou *pessoais,* porque procediam directamente do Espírito e portanto eram incomunicáveis. Mas, é preciso não confundir os *carismas* com os *poderes apostólicos;* porque, embora muitas vezes se encontrem juntos na mesma pessoa, contudo os *carismas* não eram causa ou princípio dos poderes; apoiavam ou reforçavam a autoridade, mas não a constituíam. Logo, os Apóstolos receberam de J. Cristo *poderes independentes dos carismas* e portanto, *transmissíveis.*

Consultemos agora os *factos* e vejamos se os Apóstolos *transmitiram* os poderes que possuíam.

a) Examinemos, em primeiro lugar, as *Epístolas de*

---

(1) Segundo S. JOÃO CRISÓSTOMO e S. TOMÁS os dois títulos *presbyteri* e *episcopi* tinham uma significação geral e eram empregados indiferentemente para designar bispos e sacerdotes. Segundo S. JERÓNIMO e o P.e PETAU só designavam os simples sacerdotes. Há até uma passagem célebre de S. Jerónimo em que se apoiam os racionalistas e protestantes para negar a supremacia dos bispos sobre os sacerdotes na primitiva Igreja.

S. Paulo e por elas veremos que S. Paulo, ainda que se reservava a autoridade suprema nas Igrejas que fundara (I *Cor.*, V, 3; VII, 10-12; XIV, 27-40; II *Cor.*, XII, 1-6), delegava às vezes noutros os seus poderes. Encarregou Timóteo de instituir o clero em Éfeso, e deu-lhe os poderes de impor as mãos e de estabelecer a disciplina (I *Tim.*, V, 22). Do mesmo modo escreveu a Tito estas palavras: «Deixei-te em Creta para que regulasses o que falta...» (*Tit.*, I, 5). Portanto, Timóteo e Tito receberam a missão de organizar as Igrejas e os poderes de *impor as mãos*, isto é, os poderes episcopais.

b) Na primeira *carta de Clemente Romano* à Igreja de Corinto encontramos um exemplo claríssimo de transmissão dos poderes apostólicos. A carta de Clemente tinha por fim chamar à ordem a comunidade de Corinto, que havia destituído os sacerdotes das suas funções. Por isso, diz-lhes que assim como Jesus Cristo foi enviado por Deus e os Apóstolos por Jesus Cristo, assim os sacerdotes e os diáconos foram instituídos pelos Apóstolos e, por conseguinte, deve-se-lhes submissão e obediência. Daí conclui: «Os que foram estabelecidos pelos Apóstolos ou, depois deles, por *outros homens ilustres* com a aprovação de toda a Igreja... não podem, sem injustiça, ser depostos das suas funções».

Não se podia proclamar mais claramente o princípio e o facto da transmissão dos poderes apostólicos. Quem são estes *homens ilustres* que instituíram sacerdotes e diáconos senão os delegados ou os sucessores dos Apóstolos? Estes sucessores não têm ainda o nome de bispos; são *homens ilustres* que fazem parte, como os Apóstolos, do clero discorrente com funções de bispos. Mas pouco importa a falta do título, se existe a função.

3. **No século II.** Encontrámos o *germe* do episcopado nos tempos apostólicos; procuremo-lo agora no século II. Logo no começo deste século descobrimos vários testemunhos da existência do episcopado monárquico.

a) Testemunho de S. João. Logo no princípio do seu Apocalipse, S. João escreve que vai narrar as suas revelações acerca das «sete Igrejas na Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia» (*Apoc.*, I, 1-11). São

sete cartas destinadas ao *anjo* de cada uma delas. Mas *quem é esse anjo?* Todos são concordes em afirmar que não se trata do anjo da guarda destas igrejas, porque, além dos elogios e exortações, as cartas contêm repreensões e ameaças, o que não se pode aplicar aos espíritos celestes. Esses *anjos* são, portanto, os *chefes espirituais* das igrejas, os anjos do Senhor no sentido etimológico da palavra (aggelos = mensageiro, enviado), que possuíam poderes episcopais.

b) Testemunho de S. Inácio de Antioquia. O testemunho de S. Inácio data da primeira década do século II. Neste tempo havia um bispo não sòmente em Éfeso, Magnésia, Trales, Filadélfia e Esmirna, mas em muitas outras igrejas. A hierarquia, por toda a parte, estava na posse tranquila dos seus cargos e não se encontram na história daquele tempo os mais ligeiros indícios de crises ou revoluções, pelas quais tenha passado o episcopado antes de conquistar os poderes que todos lhe reconhecem. «Sem bispo, sacerdotes e diáconos não pode haver igreja» escreve S. Inácio à igreja de Trales (III, 1).

c) Testemunho fundado nas listas episcopais feitas, uma por Hegesipo (que vem nas suas *Memórias*) e outra por S. Ireneu que pode ver-se no seu *Tratado contra as heresias.* Desejando Hegesipo, sob o pontificado de Aniceto (155-166) conhecer a doutrina das diversas igrejas para ver se era uniforme, empreendeu uma viagem através da cristandade. Visitou várias cidades e demorou-se particularmente em Corinto e Roma. Nesta última cidade escreveu uma lista cronológica de todos os Bispos até Aniceto... mas, infelizmente perdeu-se e só conhecemos alguns extractos, que o historiador Eusébio nos conservou.

A lista de S. Ireneu, feita cerca do ano 180, chegou até nós na íntegra. O Bispo de Lião propôs-se combater as heresias, especialmente o gnosticismo, apoiando-se na tradição e estabelecendo como princípio que a regra de fé deve buscar-se no ensino dos Apóstolos fielmente guardado pela Igreja. Declara que pode «enumerar os bispos constituídos pelos Apóstolos e estabelecer a sua sucessão até nossos dias». Mas, como «seria demasiado longo apresentar o catálogo de todas as igrejas», limita-se a «considerar a maior, a mais antiga, a mais conhecida de todos, e que foi

fundada e organizada em Roma pelos dois gloriosíssimos Apóstolos S. Pedro e S. Paulo». Em seguida apresenta a lista dos Bispos de Roma até Eleutério: os bem-aventurados apóstolos (Pedro e Paulo), Lino, Anencleto, Clemente, Evaristo, Alexandre, Sixto, Telésforo, Higino, Pio, Aniceto, Sotero e Eleutério.

Alguns *contestam* a historicidade destas listas, alegando que os nomes dos bispos variam de catálogo para catálogo, e que a *lista* de S. IRENEU difere da do *catálogo «Liberiano»* feita por FILÓCALO, em 354, no tempo do papa Libério. — É certo que existe alguma divergência entre elas, pois o catálogo «Liberiano» nomeia Lino depois de Clemente e desdobra Anencleto em Cleto e Anacleto. Mas as variantes são de pouca importância e provàvelmente devidas aos copistas.

Conclusão. — De tudo o que precede, podemos tirar as seguintes conclusões:

1. Tanto dos textos evangélicos, como dos documentos da Igreja primitiva, deduz-se claramente que os *poderes apostólicos* eram *transmissíveis* e foram de facto *transmitidos.*

2. Os Apóstolos comunicaram os seus poderes a *delegados,* elevando alguns discípulos à plenitude da Ordem e confiando-lhes a missão de governar as igrejas por eles mesmos fundadas e de fundar outras novas.

3. Portanto, é falso afirmar que o episcopado nasceu da mediocridade de uns e da ambição de outros; porque não foi «a mediocridade que estabeleceu a autoridade», mas o Evangelho. Os *Bispos* foram instituídos para receber a missão e os poderes que Jesus tinha conferido aos Apóstolos e, por isso, tomados *colectivamente,* são os *sucessores do colégio apostólico.*

§ 3.º — JESUS CRISTO FUNDOU UMA IGREJA MONÁRQUICA. PRIMADO DE S. PEDRO E DOS SEUS SUCESSORES.

319. — Demonstrámos nos parágrafos precedentes que a Igreja fundada por J. Cristo não é uma democracia baseada na igualdade dos seus membros, mas uma *sociedade hierárquica* onde os dirigentes recebem os *poderes* directamente de Deus e não do povo cristão.

Outra questão se apresenta neste momento. *A autoridade soberana* que pertence à Igreja docente reside em todos os Bispos *colectivamente*, ou *num só dos membros do Episcopado?* Por outros termos: a Igreja é uma *oligarquia* ou uma *monarquia?* [1] Terá porventura J. Cristo dado à sua Igreja um *chefe supremo?* Os Protestantes e os Gregos cismáticos sustentam a negativa. Todavia estes últimos com alguns Anglicanos concedem a S. Pedro a primazia de *honra* mas não de *jurisdição* [2].

Nós os católicos defendemos que Jesus conferiu o *primado de jurisdição a S. Pedro* e, na sua pessoa, a *seus sucessores*. Provaremos separadamente as duas partes desta tese com dois argumentos; um, *escriturístico*, e outro, *histórico*.

320. — *Primeira Parte.* — **O Primado de S. Pedro.** — *Jesus Cristo fundou uma Igreja monárquica, conferindo a S. Pedro o Primado de jurisdição sobre toda a Igreja.*

1.º **Argumento escriturístico.** — O Primado de S. Pedro deduz-se das palavras da *promessa* e das palavras da *colação* do primado.

A. **Palavras da promessa.** — As palavras com que Jesus Cristo prometeu a S. Pedro o primado de jurisdição foram proferidas em Cesareia de Filipo. Jesus interrogara os discípulos para que dissessem que opiniões corriam a seu respeito. S. Pedro em seu próprio nome, por inspiração espontânea, confessou que «Jesus era o Cristo, o filho de Deus vivo».

Foi então que o Salvador lhe dirigiu as célebres palavras: «Bem-aventurado és, Simão, filho de João, porque não foi a carne e o sangue que to revelaram, mas sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e

---

(1) **Monarquia** (gr. *monos*, só e *arché*, comando). Segundo a etimologia, *monarquia* é uma sociedade governada pela autoridade dum chefe supremo. *Oligarquia* (gr. *oligos*, pouco numeroso e *arché*, comando) é a sociedade em que a autoridade está nas mãos dum pequeno número.

(2) **Primazia de jurisdição e primazia de honra.** — Diferem essencialmente entre si. A primeira supõe uma autoridade efectiva; a segunda concede apenas direitos honoríficos. Os que possuem a primeira têm direito de governar os súbditos como verdadeiros vassalos; os que possuem a segunda têm sòmente o direito de precedência.

sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do reino dos céus, e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus» (*Mat.*, XVI, 17-19).

Ponhamos em relevo três pontos deste texto, que provam a nossa tese:

a) Jesus muda o nome de Simão em Pedro. Ora, segundo o uso bíblico, a mudança de nome é sinal de um benefício. Quando Deus quis estabelecer uma aliança com Abraão e constituí-lo pai dos crentes mudou-lhe o nome de Abram em Abraão (*Gén.*, XVII, 4, 5).

b) No nosso caso, o *novo nome* que Jesus deu a Simão, *simboliza a missão* que Jesus lhe quer confiar. Para o futuro Simão chamar-se-á *Pedro,* porque há-de ser a *pedra* [1], ou a rocha sobre a qual Jesus quer fundar a sua Igreja [2]. Pedro será, com respeito à sociedade cristã, à Igreja de Cristo, o que é a rocha com respeito ao edifício: fundamento sólido que assegurará a estabilidade de todo o edifício, rochedo inabalável, que desafiará os séculos, e sobre o qual se virão quebrar «as portas do inferno ou, por outras palavras, os assaltos e o poder do demónio».

c) Finalmente *as chaves do reino dos céus* foram confiadas a S. Pedro. A entrega das chaves é um *privilégio insigne* e *especial* que confere um poder absoluto. Compara-se o reino dos céus a uma casa. Ora, só poderá entrar em casa o que tem as chaves em seu poder, e aqueles a quem ele quiser abrir a porta. Pedro é constituído único intendente da casa cristã, único introdutor do reino de Deus. É inútil insistir mais. A promessa de Cristo é tão clara que não pode haver dúvida acerca da sua significação. Só a Pedro se muda o nome, só ele é chamado fundamento da futura

---

(1) O trocadilho, que tem toda a sua força na língua aramaica, na qual o nome «Kêphâ» dado por Jesus a S. Pedro é masculino e significa rocha, pedra, desaparece em grego e em latim, porque nessas línguas Pedro se diz *Petros* ou *Petrus*, e rocha, *petra*.

(2) Esta passagem foi diversamente interpretada. Alguns protestantes pretenderam que Jesus ao dizer: «sobre *esta* pedra edificarei a minha Igreja», queria designar-se a *si mesmo,* pois só ele é a pedra angular da Igreja. Alguns Santos Padres (Orígenes, S. João Crisóstomo, S. Ambrósio e S. Hilário) pensaram que a rocha designava a fé do Apóstolo, e daí concluíram que todos aqueles que têm fé semelhante à de Pedro, são também rochas. Estas exegeses, não são conformes ao contexto.

Igreja, só a ele serão entregues as chaves; se as palavras têm algum sentido, só podem significar o primado de S. Pedro.

Objectam os adversários, seguindo sempre a mesma táctica, que a passagem em questão não é *autêntica* e que foi interpolada quando a Igreja tinha já completado a sua evolução e adquirido a forma católica. A prova está em que só S. Mateus refere as palavras de Nosso Senhor.

Resposta.—A objecção fundada no silêncio de S. Marcos e S. Lucas não tem valor algum. A dificuldade teria alguma força se os adversários conseguissem provar que a narração desta passagem era exigida pelo assunto que tratavam. Ora, não conseguem fazer essa demonstração; logo, o silêncio dos dois sinópticos deve atribuir-se a motivos literários, que não admitiam a entrada do texto nas suas narrativas.

321. — B. Palavras da colação. — Duas passagens dos Evangelhos nos atestam que Jesus conferiu efectivamente a Pedro o poder supremo que lhe tinha *prometido*.

a) Missão, confiada a S. Pedro, de confirmar os seus irmãos. Algum tempo antes da Paixão, Jesus anunciou aos Apóstolos a sua falta próxima. Quando predisse a de Pedro declarou-lhe que tinha orado especialmente por ele: «Simão, Simão, eis que Satanás vos pediu com instância para vos joeirar como trigo; mas eu roguei por ti, para que não desfaleça a tua fé; e tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos» *(Luc.,* XXII, 31-32). Quando os Apóstolos, depois de sucumbir à tentação, se erguerem da sua queda, purificados das fraquezas do passado pela prova, como o crivo que aparta a palha do grão, é Simão que tem a missão de os confirmar. Esta missão supõe evidentemente o primado de jurisdição.

b) S. Pedro é nomeado pastor das ovelhas de Cristo. A cena passa-se após a Ressurreição. Eis como a refere S. João *(João* XXI, 15, 17): Três vezes perguntou Jesus a Pedro se o amava, e três vezes Pedro fez protestos de amor e dedicação inabalável. Então o Salvador, sabendo que estava na véspera de deixar os seus discípulos, confia a Pedro a guarda do seu rebanho, isto é, confia-lhe o cuidado de toda

a cristandade, dos cordeiros e das ovelhas. «Apascenta os meus cordeiros», repete-lhe duas vezes; e à terceira: «apascenta as minhas ovelhas».

Ora, conforme o uso corrente das línguas orientais, a palavra apascentar significa *governar*. Apascentar os cordeiros e as ovelhas é, portanto, governar com autoridade soberana a Igreja de Cristo; é ser o chefe supremo; é *ter o primado*.

322. — 2.° **Argumento histórico.** — Se encararmos a questão sòmente sob o aspecto histórico, temos duas teses opostas entre si: a *racionalista* e a *católica*.

A. **Tese racionalista.** — Segundo os racionalistas, o texto «*tu és Pedro* e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja» «só teve o sentido e o alcance dogmático, que os teólogos papistas lhe atribuíram no século III, quando os Bispos de Roma dele tiveram necessidade para fundar as suas pretenções então nascentes» [1].

O primado de S. Pedro nunca foi reconhecido pelos outros Apóstolos, mormente por S. Paulo que nem sempre nomeia Pedro em primeiro lugar (I *Cor.* I, 12; III, 22; *Gal.* II, 9), nem receia «resistir-lhe abertamente» (*Gal.* II, 11).

323. — B. **Tese católica.** — Nos *Actos dos Apóstolos* encontra o historiador católico numerosos testemunhos para provar que S. Pedro *exerceu o primado* desde os primeiros dias da Igreja nascente. — 1. Depois da Ascensão, S. Pedro propõe a eleição de um discípulo para ocupar o lugar de Judas e completar o *colégio dos Doze* (*Act.* I, 15-22). — 2. É ele o primeiro que prega o Evangelho aos judeus no dia do Pentecostes (*Act.* II, 14; III, 16). — 3. É S. Pedro que, inspirado por Deus, recebe na Igreja os primeiros gentios (*Act.* X, 1). — 4. Visita as igrejas (*Act.* IX, 32). — 5. No Concílio de Jerusalém põe termo à longa discussão que ali se trava, decidindo que não se deve impor a circuncisão aos pagãos convertidos, e ninguém ousou opor-se à sua decisão (*Act.* XV, 7-12). Se S. Tiago fala, depois de S. Pedro ter

(1) SABATIER, *op. cit.*, p. 209.

emitido o seu parecer, não foi para discutir a sua opinião, mas ùnicamente porque, sendo Bispo da Igreja de Jerusalém, julgou que se deviam impor aos gentios algumas prescrições da lei moisaica, cuja infracção podia escandalizar os cristãos de origem judaica, que constituíam a maior parte do seu rebanho ([1]).

Objectam alguns que S. Paulo nunca *reconheceu o primado de Pedro.* — Como se explica nesse caso que, três anos depois da sua conversão, *foi a Jerusalém expressamente para o visitar? (Gal.* I. 18, 19). Porque não foi antes a S. Tiago (que era o Bispo de Jerusalém) e aos outros? Não será essa uma prova evidente que o reconhecia como *chefe dos Apóstolos?*

Porque é que S. Paulo, **replicam**, não nomeia sempre S. Pedro em primeiro lugar? — A razão é simples. S. Paulo nunca faz menção de todo o colégio apostólico, e apenas fala incidentalmente de alguns. Às vezes, como sucede na sua epístola aos Coríntios (I, *Cor.* I, 12), nomeia-os em *gradação ascendente,* pondo o nome de Cristo depois do nome de S. Pedro.

Mas, **dizem** os racionalistas, não devemos esquecer-nos do *conflito de Antioquia,* no qual S. Paulo resistiu aberta e pùblicamente a S. Pedro. — Para que os adversários não julguem que procuramos fugir à dificuldade, referiremos aqui o caso com as próprias palavras de S. Paulo (*Gal.* II, 11-14): «Quando Cefas veio a Antioquia, eu resisti-lhe abertamente, porque era repreensível. Com efeito, antes de chegarem os que tinham estado com Tiago, ele comia com os gentios; mas depois que eles chegaram, subtraía-se e separava-se dos gentios, temendo ofender os que eram circuncidados. E os outros judeus consentiram na sua simulação. De sorte que até Barnabé foi induzido por eles àquela simulação. Mas, quando eu vi que eles não andavam rectamente conforme a verdade do Evangelho, disse a Cefas diante de todos: Se tu,

---

(1) Pedia S. Tiago que os gentios se abstivessem: *a)* dos alimentos oferecidos aos ídolos; *b)* da impureza, que os pagãos não consideravam como desordem grave; *c)* das carnes sufocadas; e *d)* do sangue, cujo uso estava interdito aos Judeus (*Act.* XVII, 20). No parecer de S. Tiago estas prescrições evitariam o escândalo dos fracos e serviriam para aplanar dificuldades entre os cristãos de diversas proveniências.

sendo judeu, vives como os gentios e não como os judeus, porque obrigas tu os gentios a viver como judeus?»

Como se vê desta passagem, o *conflito* originou-se da famosa questão, levantada pelos judaizantes, a saber, se a lei moisaica era obrigatória e se era preciso passar pela circuncisão para entrar na Igreja cristã. Ora, os dois Apóstolos — notemos bem este ponto — estiveram sempre de acordo, defendendo ambos a negativa; portanto, nunca houve conflito entre eles no *terreno dogmático*. O litígio consistia em que S. Pedro, para não provocar as recriminações dos judaizantes, absteve-se de comer com os gentios que se tinham convertido sem passar pelo judaísmo.

Esta maneira de proceder podia ser diversamente interpretada.

1. Podia ser uma simples *medida de prudência* justificada pelo fim que se queria obter. Sendo um, apóstolo dos circuncidados e outro dos incircuncisos, não é para admirar que os dois Apóstolos tenham adoptado atitudes diferentes nesta questão disciplinar. Não se conta porventura nos Actos dos Apóstolos que o próprio S. Paulo, numa circunstância idêntica, procedeu do mesmo modo, circuncidando Timóteo por causa dos judeus que havia naquelas regiões (Lístria e Icónio), apesar das suas convicções serem diversas? *(Act.* XVI, 3).

2. Também se podia tomar o procedimento de S. Pedro por *hipocrisia* ou *cobardia:* deste modo o julgou S. Paulo. Pensou que, para evitar as funestas consequências do procedimento de S. Pedro, devia repreendê-lo. É um caso de *correcção fraterna* dada por um inferior, e na qual este parece ter faltado à moderação e deferência devidas a um superior hierárquico, deixando levar-se por um zelo indiscreto.

Se S. Paulo, objectamos nós, dava tanta importância ao procedimento de S. Pedro, não será porque a sua influência nas igrejas era maior e mais incontestável? Logo, podemos concluir que o conflito de Antioquia, longe de ser argumento contra o primado de Pedro, é testemunho em seu favor.

324. — II. *Segunda Parte.* — **O primado dos sucessores de S. Pedro.** — O primado conferido por Jesus a S. Pedro será acaso um dom *pessoal,* uma espécie de *carisma,* ou um

poder transmissível a seus sucessores? Neste segundo caso, quais são os sucessores de S. Pedro? Responderemos a estas perguntas mostrando: 1.° *que o primado de S. Pedro é um poder permanente,* e 2.° *que os sucessores de S. Pedro são os Bispos de Roma.*

Tese I. — **O primado de S. Pedro é transmissível.** — Esta proposição prova-se com dois argumentos: um *escriturístico* e outro *histórico.*

1.° **Argumento escriturístico.** — Do texto de S. *Mateus* (XVI, 17-19) já citado para provar o primado (n.° 320) deduz-se que Pedro foi escolhido para *fundamento* da Igreja e que *recebeu as chaves* do reino dos céus. Ora, como o fundamento deve durar enquanto durar o edifício, e Jesus prometeu que havia de estar com a Igreja até ao fim do mundo *(Mat.* XXVIII, 20), segue-se que o primado, princípio e fundamento do edifício, deve durar para sempre e, por conseguinte, deve poder transmitir-se aos seus sucessores. Além disso, a autoridade do primado há-de ser tanto mais necessária quanto mais se desenvolver a Igreja e mais estender os seus ramos ao longe: quanto maior é o exército tanto mais necessidade tem de um chefe supremo.

2.° **Argumento histórico.** — Se o primado foi transmitido aos sucessores de S. Pedro, a história deve dar disso testemunho. Esta questão confunde-se com a tese seguinte, na qual veremos quem são os sucessores de S. Pedro.

325. — *Tese II.* — **Os sucessores de S. Pedro no primado são os Bispos de Roma** ([1]). — Para o provarmos temos de demonstrar: 1.° que Pedro *esteve em Roma* e que foi o primeiro Bispo desta Igreja; e 2.° que a primazia dos Bispos de Roma, seus sucessores, *foi sempre reconhecida por toda a Igreja.* É uma questão histórica.

---

(1) O nome de *papa* (gr. *pappas,* pai), actualmente reservado aos Bispos de Roma, era antigamente comum aos outros bispos. Na mente daqueles que o empregavam significava respeito e deferência. Uma inscrição do tempo do papa Marcelino († 304) é o primeiro documento da aplicação deste nome ao Bispo de Roma.

1.º A permanência e a morte de S. Pedro em Roma.

Estado da questão. — 1. Trata-se de investigar se S. Pedro esteve na capital do Império romano e se aí fundou uma comunidade cristã. Não é necessário provar que permaneceu *durante muito tempo* em Roma, nem que a sua permanência foi contínua ([1]). A forma da Igreja primitiva não era semelhante à actual, porque os Apóstolos eram missionários, que se lembravam das palavras do seu Mestre: «Ide, ensinai todas as gentes». Diante dum campo tão vasto, seria para estranhar encontrá-los presos a uma residência fixa. Estavam ora num lugar ora noutro, conforme a sementeira prometia maior messe.

2. Os críticos racionalistas e protestantes negaram a permanência e a morte de S. Pedro em Roma, porque na negação destes dois factos julgavam encontrar um argumento de valor contra o primado do Papa. Mas os seus argumentos tinham tão pouca força que o próprio Renan, em apêndice ao seu livro *Antéchrist* (1873), deu «como provável a permanência de S. Pedro na capital do Império».

Os críticos actuais não têm dificuldade em admitir a tese católica. Citemos sòmente algumas linhas de HARNACK *(Cronologia)*: «O martírio de Pedro em Roma foi antigamente combatido pelos preconceitos tendenciosos dos protestantes... Mas foi um erro que todo o investigador, que não queira ser cego, pode verificar». «Hoje em dia, diz o mesmo crítico num discurso (1907) pronunciado na Universidade de Berlim, sabemos que esta vinda (de S. Pedro a Roma) é um facto

---

(1) Alguns católicos, como BARÓNIO, sustentaram que o pontificado de S. Pedro em Roma começou no ano 42 e durou 25 anos. Parece-nos exagerado; contudo esta opinião funda-se em vários testemunhos de valor: — 1.º no *catálogo liberiano* que contém a cronologia dos papas como era recebida na Igreja Romana; — 2.º no *testemunho de Lactâncio* e — 3.º no do *historiador Eusébio.*

Destes testemunhos podemos deduzir que era tradição geral e constante no século IV que S. Pedro veio a Roma e governou a Igreja durante 25 anos. E como é quase certo que o catálogo liberiano deriva do catálogo de Hipólito e que EUSÉBIO se serviu dos catálogos anteriores e especialmente da lista de S. IRENEU, segue-se que os testemunhos precedentes representam uma tradição muito anterior à sua época.

Notemos que os defensores da tese dos 25 anos de episcopado de S. Pedro em Roma não sustentam que ele nunca se tivesse ausentado daquela cidade. Com efeito, os Actos dizem-nos que S. Pedro esteve em Jerusalém pelas festas da Páscoa no ano 44 e presidiu ao Concílio na mesma cidade no ano 50. O governo de uma Igreja não requer a permanência contínua do seu chefe, sobretudo nos tempos primitivos da Igreja.

incontestável e que o começo da primazia romana na Igreja remonta ao século II».

Como a *tese católica*, que afirma que S. Pedro *veio* a Roma onde fundou uma Igreja e sofreu o martírio, não é contestada pelos nossos adversários, bastará mencionar ràpidamente os principais testemunhos em que se baseia.

Apresentamo-los por ordem regressiva e de século em século:

a) No começo do *século III*, temos o testemunho do sacerdote romano Caio e de Tertuliano. — 1. CAIO dizia, escrevendo contra Proclo: «Posso mostrar-te os túmulos dos Apóstolos. Ou venhas ao Vaticano, ou passes pela via ostiense, poderás ver os sepulcros dos fundadores da nossa Igreja». Este testemunho, que é do ano 200 pouco mais ou menos, prova que neste tempo os túmulos do Vaticano e da via de Óstia guardavam as relíquias de S. Pedro e de S. Paulo fundadores da Igreja romana e martirizados no tempo de Nero. — 2. TERTULIANO nessa mesma época, disputando contra os gnósticos, menciona o martírio que, sob o reinado de Nero, S. Pedro e S. Paulo sofreram em Roma, o primeiro numa cruz e o segundo à espada do algoz.

b) Nos fins do século II. — 1. S. IRENEU escrevia nas Gálias; «Foram os Apóstolos Pedro e Paulo que evangelizaram a Igreja Romana... por isso, é a mais antiga de todas e a mais conhecida, por conservar a tradição dos Apóstolos; por esse motivo, as demais igrejas devem voltar-se para ela e reconhecer-lhe a superioridade». — 2. DIONÍSIO DE CORINTO escrevia em 170 aos Romanos: «Vindo ambos a Corinto, os dois Apóstolos Pedro e Paulo nos ensinaram a doutrina evangélica; partindo depois juntos para a Itália, transmitiram-nos os mesmos ensinamentos, pois padeceram o martírio ao mesmo tempo».

c) Entre os Padres apostólicos [1] citemos os testemunhos de S. Inácio e do papa S. Clemente. — 1. S. INÁCIO

---

(1) Chamam-se Padres *apostólicos* os escritores (ou *escritos*, muitos dos quais são anónimos) do fim do século I, ou da primeira metade do século II, que se julgam ter conhecido os Apóstolos e recebido deles a doutrina. Os principais *escritores* são S. CLEMENTE, terceiro sucessor de S. Pedro, S. INÁCIO, bispo de Antioquia, célebre pelas suas cartas, S. POLICARPO, bispo de Esmirna. Os principais escritos são a *Doutrina dos Doze Apóstolos* ou *Didaqué*, o *Pastor de Hermas*, e o *Símbolo dos Apóstolos*.

fora condenado às feras e enviado a Roma para ali sofrer o último suplício. Conhecendo os esforços da Igreja de Roma para o salvar, escreveu-lhe que não se opusesse à sua morte e adjurou-a nestes termos: «Não vo-lo ordeno como Pedro e Paulo; eles eram Apóstolos e eu sou apenas um condenado». «Estas palavras, diz Mons. DUCHESNE não dizem expressamente que S. Pedro veio a Roma. Mas, supondo que tivesse vindo, S. Inácio não teria falado de outra maneira; e no caso contrário, a frase não faria sentido» ([1]).

2. S. CLEMENTE, na sua carta aos Coríntios, escrita entre os anos 95 e 98, põe em relevo os padecimentos dos dois Apóstolos Pedro e Paulo, dizendo que «são entre nós o mais belo exemplo». S. Clemente, que é romano e que envia a sua carta na qualidade de Bispo de Roma, insiste na circunstância, que os actos de heroísmo por ele descritos foram vistos com os seus próprios olhos e que o martírio de S. Pedro e de S. Paulo foram um grande exemplo «entre nós», isto é, em Roma.

d) Dos tempos apostólicos temos o *testemunho do próprio S. Pedro* que, escrevendo aos fiéis da Ásia, data de *Babilónia* a sua primeira epístola (I *Pedro,* V, 13). Ora por «Babilónia, diz RENAN, S. Pedro quer sem dúvida significar a cidade de Roma. Por este nome era designada a capital do Império entre as cristandades primitivas».

326. **Objectam** os Protestantes contra a tese católica que S. LUCAS nos *Actos dos Apóstolos,* S. PAULO na sua *Epístola aos Romanos* e FLÁVIO JOSEFO, que narra a perseguição de Nero, não fazem menção de S. Pedro.

Resposta. — Já advertimos antes que o argumento fundado no silêncio não tem valor algum, a não ser que se prove que o facto passado em silêncio devia ser tratado ou mencionado pelo historiador. Ora:

1. pelo que diz respeito a S. LUCAS, a objecção não tem fundamento algum, porque os *Actos dos Apóstolos* só descrevem os começos da Igreja cristã nos doze primeiros capítulos; e do cap. X em diante só falam dos Actos de

(1) MONS. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* t. I.

S. Paulo. Além disso, os Actos não são de modo algum completos, pois não falam também do conflito de Antioquia.

2. Não nos deve causar admiração que S. PAULO não mencione S. Pedro na *Epístola aos Romanos*, porque em nenhuma das outras Epístolas costuma saudar os bispos da cristandade ou igreja a que se dirige. Quando escreve aos Efésios também não fala de Timóteo que era o seu bispo.

3. JOSEFO declara expressamente que passava em silêncio a maior parte dos crimes de Nero. Omite a crucificação de S. Pedro, mas também não fala do incêndio de Roma nem da morte de Séneca.

Conclusão. — O facto da *vinda* de S. Pedro a Roma e do *martírio* nessa cidade não têm contra si objecção alguma de peso; e em seu favor temos numerosos e bem fundados testemunhos, que de geração em geração nos levam até aos tempos apostólicos.

Poderíamos também acrescentar que os factos são confirmados pelos *monumentos* que nos atestam a presença do Príncipe dos Apóstolos em Roma. Tais são as duas cadeiras de S. Pedro, uma das quais se conserva no Vaticano, as pinturas e as inscrições das Catacumbas, que datam do século II, onde o seu nome é mencionado, e sobretudo as escavações feitas recentemente debaixo da Basílica de S. Pedro. Dada a configuração do terreno e outras dificuldades técnicas era inexplicável que os cristãos levantassem ali a basílica primitiva, se não quisessem colocá-la precisamente no local do martírio de S. Pedro. Mas não é preciso insistir, porque a tese católica não tem actualmente contra si crítico algum de valor.

327. — 2.º Os Bispos de Roma tiveram sempre a primazia. — É uma *questão de direito*. Se S. Pedro é o primeiro Bispo de Roma, o primado de Pedro devia transmitir-se aos seus sucessores na sua Sé. Investiguemos a *questão de facto* e vejamos o que diz a história.

Esta tese é da maior importância, porque, se os documentos históricos demonstrassem que nos princípios o primado dos Bispos de Roma não foi reconhecido, a *questão de direito* ficaria profundamente abalada. Não é, pois, para

estranhar que os racionalistas, protestantes e modernistas se tenham empenhado em provar històricamente que o primado dos Bispos de Roma não existia nos primeiros tempos.

A. **Tese racionalista.** — A tese racionalista expõe-se em poucas palavras. Segundo a sua teoria, ao começo todos os bispos eram iguais em autoridade e não havia distinção entre eles. Pouco a pouco, foram-se arrogando um poder maior ou menor conforme a importância da cidade em que tinham a sede. Ora, como Roma era a capital do Império romano, os seus bispos foram considerados como chefes da Igreja universal.

A esta razão de maior peso ajuntaram-se outras circunstâncias favoráveis, tais como a ambição dos Bispos de Roma, a sua prudência no julgamento das causas submetidas ao seu arbítrio e os serviços por eles prestados na queda do Império.

O primado do Bispo de Roma começa sòmente nos fins do século II, quando o papa Vítor, para pôr termo à controvérsia da celebração da festa pascal, «publicou em 194 um edito imperioso que expulsava da comunhão católica e declarava heréticas todas as Igrejas da Ásia e de outras partes, que não seguissem na questão da Páscoa o costume romano». SABATIER *op. cit.*, p. 193.

328. — B. **Tese Católica.** — Os historiadores católicos defendem que o primado do Bispo de Roma foi sempre reconhecido em toda a Igreja. Nos princípios do *século* IV a primazia da Sé Apostólica é um *facto incontestado.*

Todos reconhecem que nessa época os Bispos de Roma *falam* e *procedem com plena consciência do seu primado.* O papa SILVESTRE envia os seus legados para presidirem ao concílio de Niceia (325) e JÚLIO I declara que as causas dos bispos devem ser julgadas em Roma. O papa LIBÉRIO, a quem o imperador Constâncio pediu que condenasse Atanásio, — prova de que lhe reconhecia o direito, — recusa-se a fazê-lo.

Do mesmo modo, os *Padres* são unânimes em *admitir o primado do Bispo de Roma.* S. OPTATO DE MILETO, argumentando contra os donatistas, segundo os quais a Igreja era constituída só pelos justos e a santidade era o distintivo essencial da Igreja, responde que a unidade é também nota essencial e que é absolutamente indispensável permanecer em comunhão com a Cadeira de Pedro. S. AMBRÓSIO considera a Igreja de Roma como centro e cabeça de todo o universo católico. Os bispos orientais S. ATANÁSIO, S. GREGÓRIO

DE NAZIANZO e S. J. CRISÓSTOMO falam do Bispo de Roma como do chefe da Igreja universal.

Como o primado de Pedro é universalmente reconhecido no século IV, podemos limitar a nossa investigação aos séculos precedentes. Ora, nos três primeiros séculos, a existência do primado romano é testemunhada pelos *escritos dos Padres*, pelos *concílios* e pelo *costume que havia de apelar* para o Bispo de Roma a fim de dirimir as questões.

a) Examinemos, em primeiro lugar, os *testemunhos dos Padres da Igreja.* — 1. *No século III*, ORÍGENES, escreve ao papa Fabião, a dar conta da sua fé. TERTULIANO, antes de cair na heresia, admitia o primado de S. Pedro. Depois de se fazer montanista, mete-o a ridículo, prova de que lhe reconhecia a existência.

2. *No fim do século II* S. IRENEU estabelece como critério das tradições apostólicas a conformidade da doutrina com a Igreja romana, que deve servir de regra de fé, por causa do primado que herdou de S. Pedro. S. POLICARPO, discípulo de S. João, e ABÉRCIO visitam o Bispo de Roma e consultam-no acerca de assuntos da fé e da disciplina. Os próprios herejes MARCIÃO e os *montanistas* querem que a sua doutrina seja aprovada pela Sé Apostólica. No princípio do século II, S. INÁCIO escreve aos Romanos que a Igreja de Roma preside a todas as demais.

3. *No século I.* Em 96, o Bispo de Roma, CLEMENTE, escrevendo aos Coríntios, para chamar à ordem os que injustamente tinham demitido os presbíteros, declara-lhes que serão réus de falta grave se não lhe obedecerem. O procedimento de Clemente de Roma tem maior importância, se considerarmos que nessa época ainda vivia o apóstolo S. João que não deixaria de intervir se o Bispo de Roma estivesse no mesmo plano dos outros bispos.

b) O primado dos Bispos de Roma foi *reconhecido pelos concílios* ([1]). — 1. No *concílio de Éfeso* (431) S. CIRILO DE ALEXANDRIA, que era o primeiro entre os patriarcas do Oriente,

---

(1) Não podemos aduzir testemunhos anteriores ao século IV, visto que o primeiro concílio só se realizou em 325, em Niceia.

pediu ao Bispo de Roma que sentenciasse e definisse contra a heresia nestoriana.

2. Os Padres do *concílio de Calcedónia* (451), quase todos orientais, dirigiram uma carta ao papa S. Leão a solicitar a confirmação dos seus decretos. Este respondeu-lhes com uma carta célebre na qual condenava os erros de Eutiques, e, ao mesmo tempo, enviou legados para que em seu nome presidissem ao concílio. O concílio encerrou-se com esta fórmula: «Assim falou o concílio pela boca de Leão».

3. *Os concílios de Constantinopla,* — o terceiro celebrado em 680, o oitavo em 869, — o *concílio de Florença* em 1439, composto de Bispos gregos e latinos, proclamaram sucessivamente o primado do sucessor de S. Pedro e afirmaram que Jesus Cristo lhe deu, na pessoa de S. Pedro, «pleno poder de apascentar, dirigir e governar toda a Igreja».

c) O primado dos Bispos de Roma é também testemunhado pelo facto de *intervirem* em diversas Igrejas para *dirimir as questões.* Não falando de CLEMENTE DE ROMA, que pelos fins do século I escreveu à Igreja de Corinto para a trazer ao bom caminho, vemos mais tarde os Bispos orientais, entre outros S. Atanásio e S. João Crisóstomo, apelar para o Bispo de Roma na defesa dos seus direitos.

329. — **Objectam** os Protestantes: — 1. Os que tinham o nome de bispos, na realidade eram apenas presidentes do *presbyterium;* — 2. Em todo o caso, a sua autoridade não era universalmente reconhecida, pois S. Cipriano e os bispos de África resistiram ao decreto do papa S. Estêvão que proibia a reiteração do baptismo conferido pelos herejes.

Resposta. — 1. Para provar que os Bispos eram sòmente simples *presidentes do presbyterium,* alegam que a *primeira carta de S. Clemente de Roma,* as *cartas de S. Inácio aos Romanos* e o *Pastor de Hermas* não falam dum bispo monárquico de Roma. — Ora, já dissemos que o silêncio dum escritor acerca de um facto, não prova necessàriamente contra a sua existência. Em 170, *Dionísio de Corinto* envia uma resposta à Igreja de Roma e não ao seu bispo Sotero, e contudo Harnack, que faz a objecção, admite que Sotero era bispo monárquico. Pouco importa, portanto, que a primeira carta de S. Clemente aos Coríntios não tenha a sua assinatura e seja enviada em nome da Igreja de Roma: não há dúvida que o seu autor é uma personagem única, o papa S. Clemente. — Ainda que a carta de S. Inácio aos Romanos (107) e o *Pastor de Hermas* não mencionem o Bispo de Roma, não se deve daí concluir que não existia, pois também não falam dos presbíteros e dos diáconos de Roma, e a sua existência não é impugnada.

2. E certo que S. Cipriano, julgando que a reiteração do Baptismo era uma questão sobretudo disciplinar, resistiu ao decreto do papa Estêvão. Mas a resistência dum homem, ainda que muito santo e de boa-fé, à autoridade superior, não destrói nem enfraquece essa autoridade. Grandes bispos como Bossuet, aderiram a proposições condenadas, reconhecendo contudo o primado do Soberano Pontífice.

Conclusão. — A primazia dos Bispos de Roma deduz-se de dois factos: — 1. de *S. Pedro ter sido Bispo de Roma* e — 2. de o *primado ter sido sempre universalmente reconhecido pela Igreja.* Portanto, não é verdade que a autoridade suprema dos papas deva a sua origem à ambição dos Bispos de Roma e à abdicação dos outros. Se, como pretendem os adversários, os bispos tivessem sido ao princípio iguais por direito divino, ter-se-ia dado num momento da história uma transformação completa na fé e na disciplina de toda a Igreja.

Ora, tal acontecimento não se poderia dar sem se terem provocado dissenções e reclamações inúmeras da parte dos outros Bispos, lesados nos seus direitos, pois veriam deste modo restringidos os seus privilégios. Como a história não apresenta sinal algum dessa agitação, e só houve discussões sobre pontos secundários, como a celebração da festa da Páscoa e a questão da reiteração do baptismo, segue-se que o primado do Bispo de Roma nunca foi impugnado e que a Igreja universal sempre lhe *reconheceu* não só o primado de honra, mas também o *de jurisdição.*

§ 4.º — Jesus Cristo deu á sua Igreja o privilégio da infalibilidade.

330. — Vimos que Jesus Cristo fundou uma *Igreja hierárquica,* conferindo aos Apóstolos e aos Bispos seus sucessores, os poderes de ensinar, de santificar e de governar. Demonstraremos neste parágrafo que Jesus ligou ao poder de ensinar o *privilégio da infalibilidade.* Trataremos: 1.º do *conceito de infalibilidade;* 2.º das *provas da sua existência;* e 3.º daqueles *a quem foi concedido o privilégio.*

I. **Conceito de infalibilidade.** — Que deve entender-se por infalibilidade? A *infalibilidade* concedida por Jesus Cristo à sua Igreja é a preservação de todo o erro doutrinal,

garantida pela assistência especial do Espírito Santo. Não é simples inerrância de facto, mas *de direito*. É impossibilidade tal, que toda a doutrina, proposta por esse magistério infalível, deve ser crida como verdadeira, pois como tal é proposta.

Portanto, não se deve confundir a infalibilidade: — 1. com a *inspiração*, que consiste no impulso divino, que leva os escritores sagrados a escreverem tudo o que Deus quer, e só o que Deus quer; — 2. nem com a *revelação*, que supõe a manifestação duma verdade antes ignorada. O privilégio da infalibilidade não faz com que a Igreja descubra verdades novas; garante-lhe sòmente que, devido à assistência divina, não pode errar nem, por conseguinte, induzir em erro, no que respeita a questões de fé ou moral.

Falso conceito de infalibilidade. — O *conceito modernista de infalibilidade* funda-se na ideia falsa que os modernistas têm da revelação e, portanto, é também falso e como tal deve rejeitar-se. Segundo o sistema modernista, a *revelação* opera-se na alma de cada indivíduo, pois consiste na «consciência que o homem forma das suas relações com Deus» (n.º 145). Por consequência, a infalibilidade da Igreja docente consistiria em interpretar o sentir colectivo dos fiéis e «sancionar as opiniões comuns da Igreja discente». Este estranho conceito de infalibilidade foi condenado no *Decreto Lamentabili*.

331. — II. Existência da infalibilidade. — 1.º Adversários. — *A existência da infalibilidade* da Igreja foi negada: — *a)* pelos *racionalistas* e *protestantes liberais*. É lógico, uma vez que não admitam que Jesus Cristo tenha pensado em fundar uma Igreja. — *b) pelos protestantes ortodoxos;* porque, admitindo eles que todos os membros da Igreja são iguais, é natural que a interpretação da doutrina católica esteja sujeita à razão individual *(teoria do livre exame)*.

2.º Provas. — A infalibilidade da Igreja funda-se em dois argumentos: — *a)* um *a priori*, ou de razão, e — *b)* outro *a posteriori* ou histórico.

332. — Argumento de razão. — Nota. — Antes de expormos este argumento, é conveniente explicar o lugar que ocupa na nossa demonstração, para que não haja equívocos acerca do fim que prosseguimos. Afirmamos — depois diremos porquê — que se J. Cristo quis conservar as verdades reveladas na sua integridade, teve de confiá-las a uma *autoridade viva e infalível* e não sòmente depositá-las, como letra morta, num livro, posto que inspirado.

A isto **objectam** os protestantes que apoiamos a nossa tese num *argumento a priori* e que todas as nossas provas se reduzem a afirmar que uma coisa é, porque assim deve ser. Ora, «nas questões de facto, prosseguem eles, a *prova de facto,* se não é a única legítima, ao menos é a única decisiva... Se da conveniência, da utilidade e da necessidade pressuposta duma concessão divina, se podesse concluir a sua realidade, aonde chegaríamos nós?» (1).

É certo que da conveniência de uma coisa nem sempre se pode concluir a sua existência. Poderiam, por exemplo, perguntar-nos porque motivo foram os homens abandonados por Deus nos seus erros durante tantos séculos; porque tardou tanto a Redenção; porque não lhe deu J. Cristo tanto esplendor que impelisse os homens a aceitá-la. Portanto, a questão é principalmente *histórica* e sob esse aspecto será tratada.

Antes, porém, temos o direito de perguntar se a tese católica, que defende a instituição de um magistério vivo e infalível para nos ensinar as verdades contidas na Escritura e na Tradição, não está mais bem fundada que a teoria protestante, que admite a infalibilidade da Escritura como regra única de fé (2).

Demonstraremos, portanto, — sem prescindir do argumento histórico, — que a regra de fé dos protestantes é insuficiente para o conhecimento e conservação das verdades reveladas, e que a regra de fé da Igreja católica possui todas as condições requeridas.

a) **A regra de fé na teoria protestante é insuficiente.** Não é necessária, nem foi instituída uma autoridade viva,

---

(1) JALAGUIER, *De l'Église.*
(2) *Regra de fé* é o meio prático de conhecer a doutrina de J. Cristo.

dizem os protestantes, para conhecermos as verdades ensinadas por Jesus Cristo. A única regra de fé é a *Sagrada Escritura*. Por conseguinte, cada fiel pode ler e interpretar a Escritura conforme as luzes da sua consciência e haurir os dogmas e preceitos conducentes à sua edificação.

Não é difícil provar que esta regra de fé é absolutamente insuficiente. — 1. Primeiramente, como poderemos saber *quais são os livros inspirados* se não há uma autoridade que nos garanta a sua inspiração [1], ou se não há ninguém para nos assegurar que o texto que possuímos não foi interpolado pelos copistas? [2]

2. Suponhamos que há um critério pelo qual os possamos conhecer, e que possamos, por exemplo, estabelecer, como princípio, que são inspirados todos os que foram considerados como tais por J. Cristo a respeito do Antigo Testamento, e pelos Apóstolos a respeito do Novo. Ainda nesse caso a teoria protestante é insuficiente, porque se trata de *interpretá-los*, de conhecer-lhes o *verdadeiro sentido* e de compreender a *Palavra de Deus*, como deve ser compreendida.

Como *resolveremos as dificuldades?* Pelo *livre exame* e aplicando as regras da crítica e da exegese, respondem os luteranos e calvinistas. Por meio da *história* e da *tradição*, dizem os anglicanos. Pela *inspiração particular*, pela *iluminação do Espírito Santo* que ilumina a consciência da cada indivíduo, afirmam os anabaptistas, os «quakers», os metodistas e as seitas místicas. Esta variedade de respostas bastaria para fazermos um juízo claro da teoria protestante. Seja qual for a solução adoptada, é evidente que obteremos tantas interpretações quantos os indivíduos «*quot capita tot sensus*». Se não aceitarmos outra guia, senão a razão individual ou a inspiração do Espírito Santo, cairemos na anarquia intelectual ou no iluminismo.

3. Quando muito, os que estudarem a Bíblia adquirirão,

(1) Já dizia S. AGOSTINHO que não acreditaria nos Evangelhos se não crosse antes na Igreja.

(2) Para que serve, diz SABATIER, postular a inspiração divina dum livro ou texto antigo e a sua infalibilidade até ao último iota, se esse texto, há tanto tempo escrito numa língua morta, presentemente só pode ser compreendido por alguns filólogos, e se o povo cristão se deve contentar com as traduções em vernáculo que não são infalíveis nem perfeitas?

até certo ponto, uma espécie de *verdade subjectiva.* Mas como conhecerão as verdades os que não são instruídos, nem têm vagar para ler e compreender a Escritura? E como poderiam obtê-las antigamente aqueles que não tinham meios para adquirir a Bíblia, antes da invenção da imprensa, quando os manuscritos eram tão raros e custosos?

Mais; no começo do cristianismo ainda não existia o Novo Testamento e Jesus Cristo nada deixou escrito. Disse aos seus Apóstolos: «ide, ensinai todas as gentes», e não lhes recomendou que escrevessem a sua doutrina; por isso os Apóstolos nunca tiveram a pretensão de expor *ex-professo* por escrito os ensinamentos de Jesus. Ordinàriamente os seus escritos eram cartas de circunstância, destinadas a lembrar alguns pontos da sua catequese. Queiram dizer-nos os Protestantes qual era a regra de fé antes da existência destes escritos.

333. — *b)* **A regra de fé católica**, pelo contrário, é *meio seguro de conhecermos* a doutrina integral de Cristo. Como é fácil de ver, não contém em si nenhum dos inconvenientes do sistema protestante. É certo que o catolicismo admite a infalibilidade da Sagrada Escritura; mas, além desta fonte da revelação, admite outra mais importante e anterior à Escritura, que é a *Tradição.* É esta sobretudo, — e nisto consiste a diferença essencial que existe entre a teoria protestante e a teoria católica, — que ensina que Jesus Cristo constituiu uma *autoridade viva*, um *magistério infalível* que, com a assistência do Espírito Santo, recebeu a missão de determinar quais os livros inspirados, de interpretá-los autênticamente, de haurir nesta fonte, como na da Tradição, a verdadeira doutrina de Jesus, para depois a expor aos sábios e ignorantes.

Até mesmo alguns protestantes reconhecem que há entre os dois sistemas, considerados ùnicamente à luz da razão, certa *vantagem a favor do catolicismo.* «O sistema católico, diz SABATIER, colocou a infalibilidade divina numa instituição social, admiràvelmente organizada, com um chefe supremo, o Papa; o sistema protestante colocou a infalibilidade num livro. Ora, sob qualquer aspecto que se considerem os dois sistemas, as vantagens estão indubitàvelmente do lado do

catolicismo» ([1]). Não pretendíamos demonstrar outra coisa com o argumento a priori; alcançámos, portanto, o nosso intento.

334. — B. **Argumento histórico.** — Somos chegados ao campo positivo da história. *O que J. Cristo devia fazer, tê-lo-á feito?* Terá instituído *uma autoridade viva e infalível* encarregada de guardar e ensinar a sua doutrina?

O primeiro ponto ficou anteriormente demonstrado: Jesus Cristo instituiu uma Igreja hierárquica e chefes a quem concedeu o poder de ensinar. Resta agora examinar o segundo ponto, no qual provaremos que o poder de ensinar, como foi conferido por Jesus Cristo, comporta o privilégio da *infalibilidade*.

Esta segunda proposição apoia-se nos textos da Escritura, no modo de proceder dos Apóstolos e na crença da antiguidade cristã:

a) Nos textos da Escritura. A Pedro, em especial, prometeu Jesus Cristo que «as portas do inferno não prevalecerão contra ela» (Igreja) (*Mat.*, XVI, 18); e a todos os Apóstolos prometeu, por duas vezes, enviar-lhes o Espírito de verdade (*João*, XIV, 16; XV, 26) e ficar com eles até ao fim do mundo (*Mat.*, XXVIII, 20). Estas promessas, significam claramente que a Igreja é *indefectível,* que os Apóstolos e os seus sucessores não poderão errar quando ensinarem a doutrina de Jesus; porque a assistência de Cristo não pode ser em vão, nem o erro estar onde se encontra o Espírito de verdade;

b) no modo de proceder dos Apóstolos. Do seu ensino se depreende que tinham consciência de ser assistidos pelo Espírito Santo. O decreto do concílio de Jerusalém termina com estas palavras: «Assim pareceu ao Espírito Santo e a nós» (*Act.*, XV, 28). Os Apóstolos pregam a doutrina evangélica «não como palavra de homens, mas como palavra de Deus, que na verdade o é» (I *Tes.*, II, 13), a que é necessário dar pleno assentimento (II *Cor.*, X, 5) e cujo depósito convém guardar cuidadosamente (I *Tim.*, VI, 20). Além disso, confirmam a verdade de sua doutrina

(1) SABATIER, *op. cit.*, p. 306.

com muitos milagres (*Act.*, II, 43; III, 1, 8; V, 15; IX, 34): prova evidente de que eram intérpretes infalíveis da doutrina de Cristo, de outro modo Deus não a confirmaria com o seu poder;

c) na crença da antiguidade cristã. Concedem os nossos adversários que a crença na existência dum magistério vivo e infalível existia já no século III. Basta, portanto, aduzir testemunhos anteriores:

1. Na primeira metade do século III, ORÍGENES, aos herejes que alegam as Escrituras, responde que é necessário atender à tradição eclesiástica e crer no que foi transmitido pela sucessão da Igreja de Deus. TERTULIANO, no tratado «*Da prescrição*», opõe aos herejes o *argumento da prescrição* [1] e afirma que a regra de fé é a doutrina que a Igreja recebeu dos Apóstolos.

2. *Nos fins do século II*, S. IRENEU, na carta a Florino e no *Tratado contra as heresias*, apresenta a Tradição apostólica como a sã doutrina, como uma tradição que *não é meramente humana.* Donde se segue que não há motivo para discutir com os herejes [2] e que estão condenados pelo facto de discordarem desta tradição.

Pelo ano 160, HEGESIPO apresenta, como critério da fé ortodoxa, a conformidade com a *doutrina* dos Apóstolos *transmitida* por meio dos Bispos, e por esse motivo redige a lista dos Bispos. Na primeira metade do século II, POLICARPO e PAPIAS apresentam a doutrina dos Apóstolos como a única verdadeira, como uma regra segura de fé. Nos

---

(1) É necessário não nos enganarmos a respeito do sentido da palavra *prescrição* que usa Tertuliano. Em direito moderno, quando se trata da propriedade, invoca-se a posse de longa duração, como um título que dirime qualquer reivindicação: é a prescrição *longi temporis.* Ora, não é pròpriamente neste sentido que a emprega TERTULIANO, para se desembaraçar dos herejes e negar-lhes as suas pretensões. Mostra que o seu direito de propriedade deriva dum legado recebido em forma devida, que é o legítimo herdeiro dos Apóstolos. É, portanto, o *argumento da Tradição* que Tertuliano emprega a modo de questão preliminar, permitindo-lhe rejeitar qualquer discussão com os que não possuem esta tradição e formulam novas asserções esforçando-se ao mesmo tempo por justificá-las com a Escritura e com a razão: é a *prescrição de inovação.* O argumento de prescrição reduz-se pois a isto: Não podemos discutir convosco (herejes); porque, toda a doutrina nova, pelo facto de ser nova, isto é, de não ser conforme com a regra de fé transmitida pelos Apóstolos, está condenada de antemão e antes de qualquer exame.

(2) É o mesmo argumento que retomará mais tarde TERTULIANO, dando-lhe uma forma mais erudita e mais jurídica: *argumento da prescrição* de que acima falámos.

princípios do mesmo século, temos o testemunho de Santo Irineu. Afirma este Santo que a Igreja é *infalível* e que a incorporação nela é necessária a quem se quer salvar.

Conclusão. — Das duas provas da razão e da história se depreende que o *poder doutrinal*, conferido por Jesus Cristo à Igreja docente, traz consigo o *privilégio da infalibilidade*, isto é, que a Igreja não pode errar quando expõe a doutrina de Jesus Cristo.

335\. — III. **Sujeito da infalibilidade.** — J. Cristo dotou a sua Igreja com o privilégio da infalibilidade. Mas *a quem* concedeu este privilégio? Indubitàvelmente àqueles que receberam o poder de ensinar, isto é, aos Apóstolos todos e, dum modo especial, a Pedro, poder e privilégio que transmitiram depois aos seus sucessores.

1.º **Infalibilidade do colégio apostólico e do corpo episcopal.** — A. *A infalibilidade do colégio apostólico* provém: — *a)* da *missão* confiada a *todos os Apóstolos* de «ensinar todas as nações» *(Mat.*, XXVIII, 20); — *b)* da *promessa de estar com eles* «até à consumação dos séculos» *(Mat.*, XXVIII, 20) e de lhes «enviar o consolador, o Espírito Santo que lhes há-de ensinar toda a verdade» *(João*, XIV, 26). Estas passagens mostram com evidência que o privilégio da infalibilidade foi concedido ao *corpo docente* tomado colectivamente.

B. *Do colégio apostólico o privilégio da infalibilidade passou à classe episcopal.* Não tendo sido limitada no tempo nem no espaço, segue-se que a missão de ensinar deve passar aos sucessores dos Apóstolos com o privilégio que lhe é inerente.

Devemos, contudo, fazer uma distinção entre os Apóstolos e os Bispos. Os Apóstolos tinham como *campo de acção todo o universo*, visto que as palavras de Nosso Senhor «ide e ensinai todas as gentes» foram dirigidas a todos colectivamente. Portanto, eram missionários universais da fé e podiam pregar por toda a parte o Evangelho como *doutores infalíveis*. Os Bispos, porém, só se podem considerar como sucessores dos Apóstolos, tomados colectivamente; *cada Bispo* não é o sucessor de *cada Apóstolo*. Têm apenas jurisdição numa região determinada, cuja extensão e limites são fixados pelo

Papa. Não herdaram, por conseguinte, individualmente a infalibilidade pessoal dos Apóstolos. *Só o conjunto dos Bispos goza da infalibilidade.*

336. — 2.° Infalibilidade de S. Pedro e dos seus sucessores. — O privilégio da infalibilidade foi conferido duma maneira especial a S. Pedro e aos seus sucessores. A tese prova-se com um argumento *tirado dos textos evangélicos* e outro baseado na *história.*

A. **Argumento escriturístico.** — A infalibilidade de Pedro e dos seus sucessores demonstra-se com os mesmos textos que provam o primado.

a) Em primeiro lugar, com o «*Tu es Petrus*» «Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a *minha* Igreja». É incontestável que a estabilidade dum edifício lhe vem dos alicerces. Se Pedro, que deve sustentar o edifício cristão, pudesse ensinar o erro, a Igreja estaria construída sobre um fundamento ruinoso e já se não poderia dizer: «as portas do inferno não prevalecerão contra ela».

b) Depois, com o «*Confirma fratres*», «confirma os irmãos», Jesus assegurou a Pedro que pedira dum modo especial por ele, «para que a sua fé não desfaleça» (*Luc.*, XXII, 32). É evidente que esta prece feita em circunstâncias tão solenes e tão graves (n.° 321) não pode ser frustrada.

c) Finalmente, com o «*Pasce oves*» «apascenta as minhas ovelhas». Foi confiada a Pedro a guarda de todo o rebanho. Ora, não se pode supor que J. Cristo tenha entregue o cuidado do seu rebanho a um mau pastor que o desencaminhe para pastos venenosos.

Não é necessário insistir em provar que a infalibilidade de Pedro se transmitiu aos seus sucessores, porque estes deverão ser para a Igreja, na longa série dos séculos, o que Pedro foi para a Igreja nascente. A Igreja, em qualquer momento da sua história, só poderá alcançar a vitória contra os ataques de Satanás, se o fundamento, sobre o qual se apoia, conservar a mesma solidez e estabilidade.

337. — B. Argumento histórico. — Para provar pela história que os Papas gozaram sempre do privilégio da infali-

bilidade, basta mostrar que foi essa em todos os tempos a crença da Igreja e que de facto os papas nunca erraram em questões de fé e de moral.

a) Crença da Igreja. A crença da Igreja não se manifestou da mesma forma em todos os séculos. Houve, na verdade, certo desenvolvimento na exposição do dogma e até no uso da infalibilidade pontifícia; mas nem por isso o dogma deixa de remontar aos primeiros tempos, e de facto já o encontramos em germe na Tradição mais afastada, como se demonstra pelo sentir dos Padres da Igreja e dos concílios, e pelos factos:

1. *Sentir dos Padres da Igreja.* No século II, S. IRENEU afirmava que todas as Igrejas se devem conformar com a de Roma, pois só ela possui a verdade integral. S. CIPRIANO dizia que os Romanos estão «garantidos na sua fé pela pregação do Apóstolo e são inacessíveis à perfídia do erro». S. JERÓNIMO, para pôr termo às controvérsias que afligiam o Oriente, escreveu ao papa S. DÂMASO nos seguintes termos: «Julguei que devia consultar a este respeito a cadeira de Pedro e a fé apostólica, pois só em vós está ao abrigo da corrupção o legado dos nossos pais».

S. AGOSTINHO diz a propósito do pelagianismo: «Os decretos de dois concílios relativos ao assunto foram submetidos à Sé apostólica; já chegou a resposta, a causa está julgada», «*Roma locuta est, causa finita est*». O testemunho de S. PEDRO CRISÓLOGO não é menos explícito: «Exortamo-vos, veneráveis irmãos, a receber com docilidade os escritos do santo Papa da cidade de Roma, porque S. Pedro, sempre presente na sua sede, oferece a fé verdadeira aos que a procuram».

2. *Sentir dos Concílios.* O que fica dito anteriormente acerca do primado do Bispo de Roma, aplica-se com a mesma propriedade ao reconhecimento de sua infalibilidade (n.º 328).

3. *Os factos.* No século II, o papa Víctor excomungou Teódoto que negava a divindade de Cristo, com uma sentença tida por todos como definitiva. ZEFERINO condenou os Montanistas, CALISTO os Sabelianos e, a partir destas condenações, foram considerados como herejes. Em 417, o papa INOCÊNCIO I proscreveu o pelagianismo, e a Igreja reconheceu o decreto como definitivo. Em 430, o papa CELESTINO condenou

a doutrina de Nestório, e os Padres do Concílio de Éfeso seguiram a sua opinião.

O Concílio de Calcedónia (451) recebeu solenemente a célebre carta dogmática do Papa Leão I a Flaviano, que condenou a heresia de Eutiques, proclamando unânimemente: «Pedro falou pela boca de Leão». Do mesmo modo, os Padres do III Concílio de Constantinopla (680) aclamaram o decreto do Papa AGATÃO que condenava o monotelitismo, dizendo: «Pedro falou pela boca de Agatão».

Como se vê, já desde os primeiros séculos, a Igreja romana é reconhecida como o *centro da fé* e como a *norma segura da ortodoxia*. Quanto mais avançamos, tanto mais explícitos são os termos que nos manifestam a universalidade desta crença até chegarmos à *definição do dogma* pelo *concílio do Vaticano*.

b) Os Papas nunca erraram nas questões de fé e de moral. É este o ponto mais importante do argumento histórico. Com efeito, se os nossos adversários pudessem mostrar que alguns Papas ensinaram e definiram o erro, a infalibilidade de direito ficaria comprometida. Ora, os historiadores racionalistas e protestantes julgam encontrar provas desta falibilidade. Os *casos principais* que aduzem são o do papa LIBÉRIO, que, segundo eles, caiu no arianismo, o de HONÓRIO, que ensinou o monotelitismo, e o de PAULO V e URBANO VIII que condenaram Galileu. Como trataremos mais adiante a questão de Galileu, limitar-nos-emos aos dois primeiros casos.

338. — **Objecções. — 1.º O caso do papa Libério.** (352-366). Os historiadores racionalistas acusam o papa LIBÉRIO de ter assinado uma proposição de fé ariana ou semi-ariana, para alcançar do imperador CONSTÂNCIO o favor de voltar a Roma.

Resposta. — A. *Exposição dos factos.* — Recordemos brevemente os *factos*. Em 355, o imperador Constâncio, favorável ao arianismo, ordenara ao papa Libério que assinasse a condenação de ATANÁSIO, bispo de Alexandria, o grande campião da fé ortodoxa. Como se recusasse a fazê-lo, foi exilado para Bereia na Trácia, e o arcediago Félix foi encarregado da Igreja de Roma. Depois dum exílio de três anos aproximadamente, Libério foi restituído à sua sé (358).

B. *Solução da dificuldade.* — Toda a questão se resume em saber que motivos levaram o imperador a levantar-lhe a pena de exílio. Há duas opiniões. Uns, seguindo RUFINO, SÓCRATES, TEODORETO e CASSIODORO, afirmam que o imperador Constâncio pôs termo ao exílio do papa por

temor de insurreições do povo romano e do clero, por causa da grande popularidade do pontífice. Outros, pelo contrário, julgam que o papa obteve o levantamento da pena, mediante condescendências culpáveis e concessões feitas em matéria de fé. Respondamos a esta segunda opinião.

Os seus partidários, para fundar a sua pretensão, apoiam-se em dois géneros de testemunhos: — 1. nos *depoimentos dos contemporâneos:* S. ATANÁSIO, S. HILÁRIO de Poitiers, S. JERÓNIMO; — 2. nas *declarações* do próprio Libério. Entre os fragmentos do *Opus historicum* de S. Hilário, chegaram até nós nove cartas do papa Libério, quatro das quais, datadas do exílio, parecem ser comprometedoras. Com efeito, nessas cartas o papa, para alcançar o favor, declara que condena Atanásio, faz profissão da fé católica formulada em *Sirmium* e pede aos seus correspondentes orientais, em especial a Fortunaciano de Aquileia, que intercedam perante o imperador para lhe abreviar o exílio.

A estas duas espécies de testemunhos aduzidos pelos adversários, responderam alguns apologistas negando a autenticidade dos depoimentos dos contemporâneos e rejeitando as cartas do papa Libério como apócrifas. Mas como não é possível provar que os testemunhos dos contemporâneos e os do próprio Libério não sejam autênticos, devemos aceitar a discussão na hipótese da sua autenticidade. Tudo se reduz a conhecer *qual foi a falta do papa* e *que fórmula* subscreveu; porque, quando Libério terminou o exílio havia *três fórmulas ditas de Sirmium.* Dentre elas, só a segunda, que declara que a palavra *consubstancial* deve ser rejeitada como «estranha à Escritura e ininteligível», é tida por herética. Ora, comummente se admite que não foi esta a fórmula que o papa assinou, mas provàvelmente a terceira.

Quer se trate, porém, da primeira quer da terceira, os teólogos são unânimes em dizer que essas fórmulas não são absolutamente heréticas, apesar de terem o grande inconveniente de favorecer o semi-arianismo, suprimindo a palavra *consubstancial* da profissão de fé do concílio de Niceia.

Conclusão. — Portanto, ainda na hipótese mais desfavorável, podemos concluir: — 1. que o papa LIBÉRIO cometeu apenas um *acto de fraqueza* condenando, num momento angustioso o grande ATANÁSIO: fraqueza que Atanásio é o primeiro a desculpar: «Libério, diz este grande doutor, vencido pelos sofrimentos dum exílio de três anos e pela ameaça do suplício, assinou por fim o que lhe pediam; mas tudo se deve à violência». — 2. Além disso, o papa Libério *nada definiu;* se cometeu algum erro, quando muito podemos dizer que errou como *doutor particular* e não como *doutor universal,* quando fala «ex-cathedra». E, mesmo que tivesse falado «ex-cathedra», — o que não admitimos, — não tinha a liberdade que se requer para o exercício da infalibilidade. Logo, em qualquer hipótese, a infalibilidade está fora de questão.

339. — 2.º **O caso do papa Honório.** (625-638). — A dar crédito aos adversários da infalibilidade pontifícia, o papa HONÓRIO ensinou o *monotelitismo* em duas cartas escritas a Sérgio, patriarca de Constantinopla, e por isso foi condenado como hereje pelo VI Concílio ecuménico e pelo papa LEÃO II.

Resposta. — A. *Exposição dos factos.* — Em 451, o concílio de Calcedónia definira contra Eutiques que em Jesus Cristo havia duas naturezas completas e distintas: a humana e a divina. Se há duas naturezas, há também duas vontades: o concílio não o disse expressamente, mas é evidente, pois uma natureza inteligente não pode ser completa sem a vontade.

Não foi esse, porém, o parecer de alguns teólogos orientais que ensinaram haver em J. Cristo uma só vontade, a divina, ficando a vontade humana como que absorvida pela divina. Esta doutrina era falsa, mas os seus partidários julgavam encontrar nela um meio de conciliação entre os eutiquianos ou *monofisitas*, isto é, os partidários duma só natureza, e os católicos. Os primeiros deviam admitir duas naturezas em J. Cristo e os segundos deviam conceder a unidade de vontade. Esta táctica foi adoptada por Sérgio, que escreveu nesse sentido ao papa Honório.

Numa carta repleta de equívocos e onde a questão era ardilosamente apresentada, dizia-lhe que tinha reconduzido muitos monofisitas à verdadeira fé e pedia-lhe que proibisse falar de uma ou duas energias, de uma ou duas vontades. Honório deixou-se enganar e escreveu a Sérgio duas cartas em que o felicitava pelo bom resultado obtido, e outra a S. Sofrónio, patriarca de Jerusalém e defensor da ortodoxia, na qual lhe aconselhava que não empregasse as palavras novas de «uma ou duas operações». Operação, na linguagem da época, era sinónima de vontade. Não obstante a intenção conciliadora que ditou estas cartas, as disputas foram aumentando até ao VI concílio ecuménico, terceiro de Constantinopla, que anatematizou os monotelitas e, entre outros, o papa Honório.

B. *Solução da dificuldade.* — A dificuldade que devemos resolver é a seguinte. Honório, nas duas cartas a Sérgio, ensinou o erro? Terá sido condenado por este motivo como *hereje* pelo VI concílio ecuménico? São duas as soluções apresentadas pelos apologistas. Uns afirmam que as cartas a Sérgio são apócrifas e deste modo a questão fica cortada pela raiz. Outros admitem a sua autenticidade e é neste campo que nos colocamos, para responder aos adversários. Devemos pois inquirir se essas cartas contêm alguma *heresia.*

Ninguém pode negar que Honório, ladeia a dificuldade com o máximo cuidado e recusa pronunciar-se acerca das duas vontades. No entanto, — note-se bem esta particularidade, — começa por lembrar as decisões do concílio de Calcedónia e afirma claramente que em J. Cristo há duas naturezas distintas, operativas. Em seguida, aprovando a táctica de conciliação adoptada por Sérgio, recomenda que não se avance mais no assunto e não se torne a falar em uma ou duas operações. Acrescenta, é verdade, que em Cristo há uma só vontade, mas pelo contexto se depreende que não quer com isso negar a existência da vontade divina em Jesus; o seu fim é simplesmente excluir as duas vontades a que insidiosamente Sérgio aludia: as duas vontades que lutam em nós, a do espírito e a da carne. Honório, portanto, não nega que haja em Jesus Cristo uma vontade divina e outra humana, mas

sòmente afirma que a vontade humana de Jesus não é, como a nossa, arrastada por duas correntes que se contrariam.

Todavia, **objecta-se**, HONÓRIO foi *condenado* pelo VI concílio ecuménico e pelo papa Leão II. — Advirta-se, em primeiro lugar, que nem todas as palavras contidas nas *Actas dos Concílios* são infalíveis e que as decisões dum concílio só gozam do privilégio da infalibilidade, depois de serem confirmadas pelo papa. Ora as actas do VI Concílio, onde estava exarado o anátema contra Honório e contra os principais monotelitas como Sérgio, não foram confirmadas pelo Papa. O Sumo Pontífice limitou-se a censurar o modo de proceder de Honório, sem o anatematizar, como fez aos outros, e não lhe infligiu a nota de hereje.

Conclusão. — Podemos portanto concluir: — 1. que HONÓRIO não *ensinou* nem *definiu* o monotelitismo. Quando muito pode dizer-se que não foi clarividente e que em certo modo favoreceu a heresia, abstendo-se de definir e recomendando o silêncio quando devia falar, proporcionando assim aos monotelitas um pretexto para sustentarem a sua doutrina. — 2. Ainda que houvesse erros nas suas cartas e, por esse motivo, fosse condenado pelo VI Concílio, o erro e a condenação só o atingiriam como *doutor particular* e não como *doutor universal.* Portanto, nem o caso de Honório nem o de Libério, são argumento contra a infalibilidade pontifícia.

Bibliografia. — V. no fim do capítulo seguinte.

CAPÍTULO II. — A VERDADEIRA IGREJA.

A VERDADEIRA IGREJA.

- **1.º Suas notas.**
  - A. *As notas em geral.*
    - *a)* Definição.
    - *b)* Espécies.
    - *c)* Condições.
    - *d)* Notas insuficientes.
  - B. *As notas verdadeiras.*
    - *a)* São quatro.
      - 1. Santidade.
      - 2. Unidade.
      - 3. Catolicidade.
      - 4. Apostolicidade.
    - *b)* Valor *respectivo.*
- **2.º Aplicação das notas ao Protestantismo.**
  - A. *O Protestantismo.*
    - *a)* Definição.
    - *b)* Origem.
      - 1. Causas *intelectuais.*
      - 2. Causas *religiosas.*
      - 3. Causas *políticas.*
    - *c)* Seitas protestantes.
      - 1. *Luteranismo.*
      - 2. *Calvinismo.*
      - 3. *Anglicanismo.*
        - 1. Origem.
        - 2. Doutrina.
        - 3. Estado actual.
  - B. *O Protestantismo não possui.*
    - *a)* a santidade.
    - *b)* nem a unidade.
    - *c)* nem a catolicidade.
    - *d)* nem a apostolicidade.
- **3.º Aplicação das notas à Igreja grega.**
  - A. *A Igreja grega.*
    - *a)* Definição.
    - *b)* Cisma grego.
      - 1. Causas.
      - 2. Autores.
    - *c)* Doutrina.
    - *d)* Estado actual.
  - B. *A Igreja grega não possui as quatro notas.*
- **4.º Aplicação das notas à Igreja romana.**
  - *Só a Igreja romana possui.*
    - *a)* a santidade.
    - *b)* a unidade.
    - *c)* a catolicidade.
    - *d)* a apostolicidade.
- **5.º Necessidade de pertencer à Igreja romana.**
  - A. *Necessidade.*
    - *a)* Argumento escriturístico.
    - *b)* Argumento de razão.
  - B. *Sentido da fórmula: «Fora da Igreja não há salvação».*

DESENVOLVIMENTO

O problema das notas da verdadeira Igreja. Divisão do capítulo.

340. — Posição do problema. — Apoiados na Escritura e nos documentos da história, indicámos no capítulo precedente, as *características essenciais* da Igreja fundada por Cristo. É quase desnecessário ajuntar que, tendo Nosso Senhor pregado sòmente um Evangelho, só podia fundar uma Igreja. Além disso, muitos dos seus ensinamentos indicam claramente a sua vontade acerca deste assunto. Quando apresenta, por exemplo, o cristianismo sob a figura dum rebanho, afirma que deve haver «*um só rebanho e um só pastor*» (*João*, X, 16).

No nosso tempo, porém, encontramos em volta de nós muitas Igrejas cristãs, que reconhecem o mesmo fundador e que se dizem ser a verdadeira Igreja instituída por Cristo. E' evidente que estas Igrejas, pelo facto de professarem doutrinas diferentes, não podem ser todas fundadas por Jesus. Daí o problema de saber *qual é a verdadeira Igreja.* Poderemos, porventura, auxiliados pelos *caracteres essenciais*, que ornam a Igreja de Jesus Cristo, estabelecer um certo número de *notas*, de sinais externos e visíveis pelas quais possamos reconhecê-la e distingui-la das falsas Igrejas?

À primeira vista esta investigação parece supérflua, porque de facto já está feita. Efectivamente, quando provámos que a Igreja fundada por Jesus Cristo é uma sociedade *hierárquica* cujo chefe visível é S. Pedro, e que os Bispos de Roma são os seus sucessores no primado, ficou demonstrado que a *Igreja Romana é a verdadeira Igreja.* Todavia, uma vez que os dissidentes consideram os Bispos de Roma como usurpadores e não como herdeiros legítimos da primazia de Pedro, convém que nos coloquemos num ponto de vista comum e aceite pelas *Igrejas dissidentes* [1], ao menos por aquelas que possuem a *hierarquia.* Tomando pois as

---

(1) Chama-se *Igreja dissidente* todo o agrupamento que se diz cristão, mas que está separado da igreja universal pelo cisma, ou pela heresia.

quatro notas dadas pelo concílio niceno-constantinopolitano (século IV) muito antes da separação das Igrejas grega e protestante, procuraremos demonstrar que só a Igreja romana, com exclusão das outras confissões, possui estas quatro notas.

341. — Divisão do capítulo. — Para obter o fim que nos propusemos, indagaremos neste capítulo: — 1. quais são as *notas* da verdadeira Igreja. — 2. mostraremos que o *protestantismo não as possui.* — 3. *nem a Igreja grega,* e — 4. mas sòmente a *Igreja romana.* — 5. O que nos levará à conclusão da *necessidade de pertencer à Igreja católica romana.*

Art. I. — **As notas da verdadeira Igreja.**

Dividiremos este artigo em dois parágrafos. Trataremos: 1.° das *notas* da verdadeira Igreja *em geral* e 2.° das *quatro notas* do Concílio de Niceia-Constantinopla e do seu *valor respectivo.*

§ 1.° — Das notas em geral.

342. — 1.° Definição. — Por «*nota*» da Igreja entende-se qualquer sinal pelo qual a verdadeira Igreja de Cristo se pode distinguir das falsas Igrejas.

343. — 2.° Espécies. — As notas podem ser negativas e positivas. — *a)* Nota *negativa* é aquela cuja ausência provaria a falsidade duma Igreja, mas cuja presença não basta para demonstrar que essa Igreja é verdadeira. As notas negativas podem ser inúmeras e encontrar-se em qualquer Igreja ou religião. Por exemplo, ensinar o monoteísmo, prescrever o bem e proibir o mal, indicam que uma Igreja pode ser, mas não que é necessàriamente a verdadeira religião. — *b)* Nota *positiva* é aquela cuja presença prova a verdade da Igreja em que se encontra: por conseguinte, é uma *propriedade exclusiva* da sociedade fundada por J. Cristo.

344. — 3.° Condições. — Para que uma *propriedade* possa considerar-se como «*nota*» da Igreja é necessário, segundo a definição, que seja essencial e visível: — *a) essen-*

cial. Se a propriedade não fosse da *essência* da verdadeira Igreja, se não tivesse sido indicada por J. Cristo como pertencente à sociedade por Ele fundada, não poderia evidentemente ser distintivo da verdadeira Igreja;

b) visível. Um sinal não o poderá ser, se não for externo, se não puder ser observado, se não for mais visível que a coisa significada. Portanto, nem toda a propriedade essencial pode ser nota da Igreja, porque existem muitas propriedades essenciais que são indiscerníveis. A infalibilidade é uma propriedade essencial da Igreja de Cristo (n.° 331 e segs.) e contudo não é *nota* ou sinal, porque não é visível: para a reconhecer seria necessário saber de antemão que se trata da verdadeira Igreja.

345. — 4.° **Critérios insuficientes.** — Daqui se segue que alguns critérios propostos pela Igreja *protestante* ou pela Igreja *grega* devem rejeitar-se por não terem as duas condições da verdadeira nota.

A. Devemos, em primeiro lugar, eliminar os dois critérios propostos pelos protestantes *ortodoxos* a saber: a pregação exacta do Evangelho e o uso correcto dos sacramentos.

a) Pregação exacta do Evangelho. Com este critério, os protestantes estão em contradição com a sua teoria do livre exame. Se cada um dos fiéis pode interpretar a Escritura segundo o próprio modo de pensar, com que direito lhe impõem uma regra comum de fé por meio da determinação exacta das verdades contidas no Evangelho? (1). Deixemos porém esta questão de direito, visto que até os protestantes na prática rejeitam a teoria do livre exame. Querendo, portanto, encontrar *critérios objectivos* para distinguir as Igrejas conformes, das Igrejas não conformes com o reino de Deus pregado por J. Cristo, propuseram em primeiro lugar a pregação exacta do Evangelho.

Mas como poderemos saber quando a pregação do Evangelho é exacta, se não existe uma autoridade que no-lo diga e se, no caso de dúvida, não há uma pessoa que possa dirimir a questão? A prova mais evidente da insuficiência deste critério, que nos dispensa doutros argumentos, é o desacordo que existe entre os protestantes acerca dos pontos mais essenciais, dos *artigos fundamentais* do dogma cristão. Tomemos

---

(1) O que dizemos a respeito dos protestantes *ortodoxos* não se aplica aos protestantes *liberais*. Estes, mais consequentes com a teoria do livre exame, não hesitam em declarar que a questão das notas não existe. Para eles, a verdadeira Igreja é sociedade *invisível*, composta das almas dos justos: é a *Igreja das promessas* só conhecida por Deus. Sem dúvida, a educação e a força do hábito podem tornar necessária a formação de comunidades externas, de Igrejas *materialmente visíveis*, mas de maneira nenhuma são a verdadeira Igreja. A verdadeira Igreja, diz HARNACK, não é a comunidade particular de que nós somos membros, é a *Societas fidei* que tem membros em toda a parte, mesmo entre os católicos gregos ou romanos» *(A essência do Cristianismo,* 15.ª Conf.).

um exemplo: a divindade de Jesus Cristo. Como se deve entender este dogma fundamental do cristianismo? Alguns protestantes respondem que J. Cristo é Deus no sentido próprio da palavra, isto é, consubstancial ao Pai. Outros julgam que é Deus sòmente em sentido amplo e metafórico, pois a sua divindade consiste apenas na intimidade extraordinária com Deus. Em tais circunstâncias, poderá falar-se em pregação exacta do Evangelho?

b) A administração correcta dos Sacramentos. Esta propriedade não é mais visível que a pregação exacta do Evangelho, como se prova da impossibilidade que os protestantes encontram em determinar, só pelos textos da Escritura, o modo de administrar correctamente os dois sacramentos que ainda conservam: o Baptismo e a Eucaristia. Deve conferir-se o Baptismo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, segundo a ordem dada por Cristo ressuscitado (*Mat.* XXVIII, 19), ou simplesmente em nome do Senhor Jesus como se diz em muitas passagens dos Actos? (II, 38; VIII, 12, 16; X, 48; XIX, 5).

Com respeito à Eucaristia, em que consiste a Presença real? Será uma presença *real e física* do corpo e sangue de Jesus Cristo no pão e no vinho *(impanação)* [1], como pretendem os luteranos? Ou será apenas uma presença *virtual*, como pensam os Calvinistas que atribuem ao pão e ao vinho a virtude de causar a união entre o verdadeiro corpo de Cristo que está no céu e a alma do que o recebe? Ou, finalmente, tratar-se-á sòmente duma presença *moral*, como crêem os sacramentários, segundo os quais, o pão e o vinho alimentam a nossa fé em Cristo e evocam simplesmente a lembrança da Ceia?

Portanto, nem a pregação exacta do Evangelho nem a administração correcta dos sacramentos são critérios suficientes. A verdadeira Igreja prega o genuíno Evangelho e administra correctamente os sacramentos, visto que a verdadeira Igreja é infalível e não pode errar nestes dois pontos; mas, embora sejam propriedades *essenciais* da verdadeira Igreja, não são propriedades *visíveis* e, por isso, não são *notas*.

346. — B. A *Igreja grega* propõe, como nota da Igreja, a *conservação invariável* da doutrina pregada por Cristo e pelos Apóstolos. À primeira vista, tal critério reduz-se ao primeiro critério dos protestantes: a pregação do genuíno Evangelho. Existe contudo uma diferença capital entre os dois. Ao passo que os protestantes deixam ao arbítrio dos cristãos e à ciência independente o cuidado de determinar os *artigos fundamentais*, a Igreja grega limita a conservação da genuína doutrina aos ensinamentos dos sete primeiros concílios ecuménicos.

Mas, poderíamos objectar; onde se encontrava a verdadeira Igreja antes do primeiro concílio ecuménico que só se celebrou no século IV? Na época anterior a este concílio, não tinha a Igreja necessidade de notas para ser reconhecida? Suponhamos que o critério único da verdadeira Igreja é a conservação inalterável da doutrina ensinada pelos sete primeiros concílios. Como se deve entender esta conservação? Será *absoluta?* Nesse caso, não se compreende bem como é que os símbolos de

(1) Cf. *Doutrina Católica*, n.º 361.

te puderam ser desenvolvidos e completados pelos concílios posteriores, como é que não se contentaram com o símbolo de Niceia e como o mesmo concílio não receou fazer aditamentos ao símbolo dos Apóstolos.

Se a conservação se deve compreender num *sentido mais amplo*, estamos de acordo; os teólogos católicos são os primeiros a admitir que a palavra de Deus não se deve reduzir à imobilidade duma letra morta, que é susceptível de desenvolvimentos mais fecundos, contanto que não alterem a pureza da doutrina primitiva. Mas se concedem a possibilidade de desenvolvimento, deveriam explicar-nos porque motivo limitam esse desenvolvimento aos sete primeiros concílios e qual é a autoridade que nos pode dizer quando ele é normal. Como se vê, a questão reduz-se sempre a este ponto: Onde está a *autoridade constituída*, aquela que herdou a herança apostólica?

§ 2.º — As quatro notas do Concílio de Niceia Constantinopla. Seu valor respectivo.

347. — I. As quatro notas. — No século IV (1) o concílio de Niceia-Constantinopla propôs quatro propriedades pelas quais podemos distinguir a Igreja de Cristo das falsas Igrejas. São: 1.º a *unidade*; 2.º a *santidade*; 3.º a *catolicidade*; 4.º a *apostolicidade*. «Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam». Três destas notas — a unidade, a catolicidade e a apostolicidade, estão intimamente relacionadas entre si e são de *ordem jurídica*. A segunda, — a santidade, — é de *ordem moral*. Por este motivo separá-la-emos das outras três e dela nos ocuparemos em primeiro lugar.

348. — 1.º A santidade. — A santidade consiste em que os *princípios* ensinados pela Igreja de Cristo devem levar à santidade alguns dos seus membros. A santidade como nota da Igreja compreende, portanto, dois elementos: a *santidade dos princípios* e a *santidade dos membros*.

---

(1) Nos três primeiros séculos, os Padres da Igreja insistiram principalmente na unidade e na apostolicidade. S. Agostinho põe em maior relevo a catolicidade e a santidade, atacadas e mal compreendidas pelos donatistas. Depois do Concílio de Constantinopla, os teólogos propuseram outras notas; mas não nos demoraremos a falar delas, porque se reduzem fàcilmente às quatro já indicadas e não têm as condições requeridas. No século XIII, por exemplo, S. Tomás assinala como notas: a unidade, a santidade, a catolicidade e a *indefectibilidade*. No século XVI Bañez diz que a Igreja é una, santa, católica, apostólica e visível; e Belarmino chega a enumerar quinze notas, que, segundo ele, podem reduzir-se às quatro notas do símbolo de Constantinopla.

A *santidade* tem as *duas condições* que pertencem à essência das notas (n.º 344):

a) É propriedade essencial. Fàcilmente se prova pela natureza do Evangelho de Jesus que a santidade dos princípios é um distintivo essencial da verdadeira Igreja. O Salvador não se contentou com impor a observância obrigatória dos preceitos, lembrando os deveres do Decálogo (*Mat.*, XIX, 16-19); deseja que os seus discípulos se avantagem, que vivifiquem a letra pelo espírito, isto é, pela intenção, que a sua justiça não seja formalista como a dos fariseus, mas que assente no amor de Deus e do próximo. «Eu vos digo, assim se expressa no sermão do monte, que se a vossa justiça não for mais perfeita que a dos escribas e fariseus, não entrareis no reino dos céus» (*Mat.*, V, 20).

Jesus vai ainda mais longe, — e é isto o que há-de distinguir a sua igreja, — acima das virtudes comuns, daquilo a que chamamos honestidade e que é dever estrito para todos, propõe a *perfeição às almas de escol,* como ideal a que devem tender por meio dos actos que mais contrariam a natureza e pelos mais duros sacrifícios: «Sede perfeitos, como vosso Pai celeste é perfeito» (*Mat.*, V, 48).

Na verdadeira Igreja, portanto, devem encontrar-se membros que se distingam pela santidade eminente e por virtudes heróicas.

b) É propriedade visível. Não pode haver dúvida alguma quanto à visibilidade dos *princípios*. Mas já não sucede o mesmo com a santidade dos membros. Sendo a santidade uma qualidade interior, sòmente conhecível de Deus, pode objectar-se que não é propriedade visível, nota da verdadeira Igreja.

É inegável que a santidade consiste sobretudo num facto interno e que a hipocrisia pode revestir as aparências da santidade. Contudo, podemos estabelecer, como regra geral, que o exterior é o espelho fiel do interior. A santidade, cujas manifestações externas se conhecem, é propriedade visível principalmente quando anda acompanhada da humildade. Por conseguinte, considerada no *conjunto* dos membros da Igreja, pode ser uma nota de incalculável valor ainda que às vezes possa haver lamentáveis enganos.

349. — 2.º **A Unidade.** — A *unidade,* como nota da Igreja, consiste na *subordinação* de todos os fiéis à jurisdição da mesma hierarquia e ao mesmo magistério docente. A *unidade tem as duas condições requeridas:*

a) É propriedade essencial. Jesus quis que houvesse «um só rebanho e um só pastor» (*João,* X, 16). Por isso pediu «que todos sejam *um*» (*João,* XVII, 21), Pregou um só Evangelho e exigiu a adesão de todos os seus discípulos a essa doutrina revelada: daí a *unidade da fé.* Quem quer o fim quer os meios; por esse motivo instituiu a *hierarquia permanente,* à qual comunicou os poderes necessários para assegurar a unidade da jurisdição e a unidade da fé.

b) É propriedade visível. A subordinação de todos os fiéis a uma jurisdição única é facto visível e verificável; não é mais difícil comprovar a unidade hierárquica da Igreja do que a das outras sociedades. A fé, porém, objectam os adversários, é qualidade interna, e por conseguinte não é visível.

Sem dúvida, a fé é interior e invisível se se considera em si mesma; mas, por mais interna que seja, manifesta-se por actos externos, tais como a pregação, os escritos e a recitação de fórmulas de fé. Além disso, a *unidade,* de que falamos, é sobretudo a *de governo,* que é o princípio da *unidade de fé* e *de culto.* Se a primeira se realiza, as outras duas também se realizarão, como consequências naturais.

350. — 3.º **A Catolicidade.** — *Católica* quer dizer universal. Etimològicamente, *catolicidade* é a difusão da Igreja por todo o mundo. Os teólogos distinguem entre: — 1. a catolicidade *de facto,* que é *absoluta* e *física,* isto é, compreende a totalidade dos homens, e — 2. a catolicidade *de direito,* que é *relativa* e *moral,* enquanto a igreja de Cristo se destina a todos e se estende a um grande número de regiões e de homens.

A *catolicidade* realiza igualmente as *duas condições* da nota.

a) É propriedade essencial. Ao passo que a Lei primitiva e a Lei moisaica se dirigiam sòmente ao povo judaico, único depositário das promessas divinas, a Lei nova destina-se à universalidade do género humano: «Ide, diz Jesus aos

Apóstolos, e ensinai todas as nações» (*Mat.*, XXVIII, 19). Logo qualquer Igreja que ficasse confinada ao seu meio, que fosse a Igreja duma província, duma nação, duma raça, não teria as características da Igreja de Cristo, visto que Jesus pregou a sua doutrina para todos e fundou uma sociedade *universal*.

Quererá isto dizer que a Igreja de Cristo, logo desde o começo, devia ser universal, ou que o deverá ser mais tarde absoluta e fìsicamente? De maneira nenhuma. A difusão do Evangelho devia progredir gradualmente, segundo um plano antes traçado por Jesus Cristo aos seus Apóstolos. De feito, disse-lhes que haviam de ser suas testemunhas, primeiro em Jerusalém, depois em toda a Judeia, na Samaria e até aos confins da terra (*Act.*, I, 8). E ainda que o Evangelho tivesse penetrado até aos confins da terra, estaria longe de possuir a catolicidade absoluta. O Salvador divino não quer violentar as consciências; deixou aos homens a liberdade de entrar ou não no seu reino, pois predisse que nem todos entrariam, quando anunciou aos seus discípulos que seriam alvo de perseguições.

b) É propriedade visível. Não é difícil comprovar a difusão do cristianismo; contudo, a nota de catolicidade nem sempre é tão visível como poderia parecer à primeira vista, porque o número dos adeptos duma sociedade pode variar segundo as diversas fases da sua história. A catolicidade, porém, não anda à mercê duma variação de números, nem diminui pelo facto de em algumas épocas estar sujeita a lamentáveis defecções; basta que permaneça sempre *católica de direito*.

351. — 4.° Apostolicidade. — A *apostolicidade* é a sucessão contínua e legítima do governo da Igreja desde os Apóstolos. Para que haja apostolicidade é necessário que dos chefes actuais possamos remontar aos fundadores da Igreja, isto é, aos Apóstolos e a Jesus Cristo. É necessário, além disso, que esta sucessão seja *legítima*, segundo as leis da hierarquia, isto é, que não se tenha introduzido no seu acesso ao governo nenhum vício essencial capaz de invalidar a sua jurisdição.

A apostolicidade de governo compreende a *apostolicidade de crenças*. Uma vez que os chefes da Igreja têm, por

missão principal, transmitir aos homens o depósito integral da Revelação, segue-se que a apostolicidade da doutrina deve dimanar da apostolicidade de governo, como o efeito da causa. Mas a apostolicidade da doutrina não é nota da Igreja porque não é propriedade visível. Para sabermos se uma doutrina é apostólica, é preciso indagar por quem foi antes ensinada.

A *apostolicidade* preenche as *duas condições* da nota: *a) É propriedade essencial.* Pelo facto de Jesus Cristo ter instituído uma hierarquia permanente, só pode haver Igreja onde estiverem os legítimos sucessores dos Apóstolos; *b) É propriedade visível.* Não é mais difícil verificar a sucessão apostólica dos Papas e dos Bispos do que a dos chefes de qualquer sociedade humana, por exemplo a sucessão dos reis de França ou de Portugal.

352. — II. **Valor respectivo das quatro notas.** — Antes de fazer a aplicação das quatro notas às diversas Igrejas, convém estabelecer a sua *força probativa* e o seu valor respectivo.

1.° **A santidade** é nota *positiva* da verdadeira Igreja; porque, só a Igreja, que conservou integralmente a doutrina de Cristo pode produzir os mais perfeitos e os mais abundantes frutos de santidade. Ademais, a nota de santidade é fàcilmente discernível. Todo o homem sincero pode conhecer a *transcendência moral* duma sociedade religiosa e compreender que a santidade dos membros é o resultado da santidade dos princípios.

No entanto, a santidade é critério de *ordem moral*, isto é, requer disposições morais da parte daquele que o aplica. Pois, pode suceder, a quem tem preconceitos contra a sociedade religiosa em questão, que se detenha demasiado na consideração das suas fraquezas e defeitos e não preste a devida atenção às virtudes heróicas de que está ornada. Por isso, a nota de santidade, embora suficiente em si mesma, deve ser completada pelas outras.

2.° **A unidade** é nota *negativa* e, por conseguinte, só tem um valor exclusivo, quer dizer, é lícito afirmar que toda

a sociedade, que a não possui, não pode ser a verdadeira Igreja; mas não podemos ir mais longe; porque pode existir uma sociedade em que todos os membros estejam subordinados aos mesmos chefes e tenham as mesmas crenças e, apesar disso, não ser a verdadeira igreja.

3.º **A catolicidade** é também nota *negativa* e, por conseguinte, só nos permite excluir todas as sociedades que não são relativa e moralmente universais, isto é, as igrejas provinciais ou nacionais. Não se pode tirar outra conclusão; porque pode acontecer que uma sociedade seja a mais propagada e tenha maior número de adeptos, sem ser necessàriamente a verdadeira Igreja.

Entretanto, o conceito de *catolicidade* tem *maior extensão* que o de *unidade*. Uma sociedade pode ser una e não ultrapassar os limites dum país, ao passo que a catolicidade, que supõe certa universalidade, inclui o conceito de unidade. A Igreja, que está disseminada em muitas regiões, não será católica se não for a mesma em toda a parte. Logo uma Igreja pode ser una sem ser católica, mas não pode ser católica sem ser una.

4.º **A Apostolicidade** é nota *positiva*. Se uma Igreja puder provar que a sua hierarquia deriva dos Apóstolos por sucessão legítima e contínua, haverá plena certeza que é a verdadeira Igreja. Mas o ponto mais delicado desta nota está em demonstrar que a sucessão foi sempre *legítima* e que a *jurisdição* episcopal nunca foi anulada pelo cisma ou heresia, isto é, pela ruptura com a obra autêntica de Jesus Cristo. Ora, esta ruptura só será evidente, se a Igreja não possuir as três notas precedentes. Portanto, a apostolicidade deve ser considerada à luz das outras notas e, em particular, da unidade e da catolicidade.

Conclusão. — 1. Toda a Igreja a que *faltarem* as quatro notas, ou sòmente uma delas, não pode ser a verdadeira Igreja.

2. A Igreja, que *possuir* as quatro notas, é *necessàriamente a verdadeira Igreja;* porque a santidade e a apostolicidade, pelo facto de serem notas positivas, são critérios sufi-

cientes para demonstrar a autenticidade da Igreja. Todavia é bom não as isolar pelas razões indicadas.

Art. II. — **Aplicação das notas ao Protestantismo.**

353. — Dividiremos este artigo em dois parágrafos. No primeiro daremos algumas *noções preliminares* acerca do protestantismo; no segundo mostraremos que *não possui as quatro notas da verdadeira Igreja.*

§ 1.º — Noções preliminares acerca do Protestantismo.

I. — **Definição.** — Sob o termo geral de *protestantismo* devem entender-se todas as doutrinas e Igrejas nascidas da Reforma no século XVI.

A palavra *Reforma* serve também para designar o protestantismo, porque os seus chefes principais, Lutero e Calvino disseram-se enviados de Deus, encarregados de *reformar* a Igreja de Cristo, de restaurar a religião do espírito e de substituir, pela luz da verdade e pureza da moral, as trevas do erro e a corrupção dos costumes: «Post tenebras lux».

354. — II. **Origem.** — Consideramos o protestantismo sob um aspecto geral, sem nos demorarmos nas circunstâncias particulares que desencadearam perturbações em vários países da Europa. As causas que deram origem ao protestantismo são de *três espécies:* intelectuais, religiosas e políticas.

a) Causas intelectuais. — Existe um laço de união muito estreito entre o movimento religioso da Reforma e o movimento intelectual do Renascimento. Desde os meados do século XV até ao ano de 1520, época em que apareceu o luteranismo, o Renascimento estava em plena evolução. O humanismo não sòmente se assinalava pelo culto da antiguidade pagã, mas também pela reacção contra a filosofia escolástica, pelas tendências racionalistas e pela crítica independente, que se estendia a todos os domínios do saber, sem exceptuar a Bíblia.

b) Causas religiosas. — À independência intelectual correspondia a desenfreada liberdade nos costumes. Durante

vários séculos tinham-se introduzido deploráveis abusos quase em toda a parte. Pode dizer-se que o nível moral na Igreja tinha baixado e esta cumpria imperfeitamente a sua missão divina. Na Alemanha sobretudo, o alto clero, mal recrutado entre os grandes senhores e em posse de grandes territórios, aspirava só a dominar e servia-se mais da Igreja do que a servia. O mal tinha também penetrado nos mosteiros e, o próprio papado, tendo-se tornado uma potência italiana, preocupava-se com os seus interesses materiais e descuidava muitas vezes os negócios da Igreja que tinha a seu cargo.

Nestas circunstâncias, era indispensável e todos anelavam uma reforma radical, não da constituição da Igreja nem do dogma, mas da disciplina e dos costumes. Essa reforma fez-se finalmente por ocasião do concílio de Trento, mas infelizmente vinha demasiado tarde. Lutero tinha já desencadeado no seio da Igreja uma verdadeira revolta, que não era a simples reforma necessária, mas a subversão completa do dogma e a quebra violenta da unidade da Igreja.

c) Causas políticas. Por mais importantes que fossem as causas intelectuais e religiosas, a Reforma protestante foi sobretudo a consequência dum movimento político proveniente da ambição dos Chefes de Estado, que, na emancipação das Igrejas nacionais subtraídas à autoridade de Roma, descobriram o melhor meio de aumentar o poder e de tornar-se ao mesmo tempo chefes espirituais e temporais dos seus vassalos, e de enriquecer apossando-se dos bens eclesiásticos.

355. — III. **As Igrejas protestantes.** — O protestantismo compreende três Igrejas principais: a *luterana*, a *calvinista* e a *anglicana*. Cada Igreja subdivide-se em várias seitas.

1.° **Luteranismo.** — A. **Origem.** — Da Alemanha, mais que de nenhum outro país, se pode dizer com verdade que o protestantismo teve por princípio as três causas antes mencionadas. No começo do século XVI o terreno estava completamente preparado para receber um movimento reformador: só faltava o homem e a ocasião para se atear o in-

cêndio. Este homem foi Lutero, e a ocasião, a *questão das Indulgências*.

Martinho LUTERO nasceu em 1483 e morreu em 1546 em Eisleben na Saxónia. Em 1505 entrou no convento dos Agostinhos de Erfurt, e foi depois professor de teologia em Wittenberg. Em 1517 o papa Leão X encarregara os Dominicanos de pregar novas indulgências, com o fim de recolher esmolas para terminar a basílica de S. Pedro em Roma. Lutero, melindrado por esta missão ter sido confiada a uma ordem diferente da sua, começou por combater os abusos e, logo depois, o fundamento das indulgências e a sua eficácia (1).

Excomungado em 1520, queimou a bula pontifícia na praça pública de Wittenberg, apodou o papa de Anticristo e apelou para um Concílio ecuménico. Citado a comparecer na dieta de Worms (1521), ali compareceu, mas, recusando submeter-se à sentença condenatória, foi desterrado do Império. Protegido por Frederico da Saxónia, viveu algum tempo escondido no castelo de Wartburg, onde trabalhou na tradução da Bíblia em língua vulgar. De 1522 a 1526, percorreu a Alemanha pregando a sua doutrina. Entretanto, em 1525, havia desposado Catarina Bora. Em poucos anos a Reforma fez grandes progressos devido à protecção dos príncipes que se aproveitaram do movimento para sacudir a autoridade de Roma e apossar-se dos bens dos mosteiros.

356. — B. Doutrina. — *a)* A teoria luterana, acerca da ineficácia das indulgências, faz parte dum sistema completo que tem por base a *justificação pela fé*. Às boas obras Lutero opõe a fé: «Sê pecador, peca esforçadamente, mas crê mais esforçadamente ainda». Desta breve fórmula, que traduz perfeitamente a ideia capital do reformador, dimanam, como consequência lógica, os outros pontos da sua doutrina. Como a justiça original pertencia à essência da natureza do primeiro homem, assim depois da queda de Adão «o pecado

(1) ZUÍNGLIO, reformador suíço, nascido em Wildhaus (cantão de Glaris) em 1484, defendeu antes de LUTERO a teoria da ineficácia das boas obras. Nomeado pároco de Glaris em 1506, foi transferido em 1516 para Einsiedeln. Logo que ali chegou, fez desaparecer as relíquias da abadia de Nossa Senhora dos Eremitas e pregou aos peregrinos a inutilidade do culto religioso.

é uma segunda natureza: tudo no homem é pecado; o homem não é senão pecado» [1]. Nada pode modificar esta situação: o homem pecador *não possui a liberdade necessária para praticar o bem;* portanto, as suas boas obras são inúteis. O único remédio é a justificação pelos méritos de Jesus Cristo. Mas como poderá o pecador alcançar de Deus que lhe sejam aplicados os méritos de Jesus Cristo? *Unicamente pela fé,* crendo com todas as suas forças que assim é. A alma continuará como antes manchada pelo pecado, mas cobri-la-á com um véu a justiça do Redentor [2].

b) Como a fé basta para a justificação, os *sacramentos* e o *culto* são *supérfluos.* Os sacramentos, que Lutero reduz a três, — o baptismo, a eucaristia e a penitência, — não conferem a graça e, por conseguinte, são inúteis para a salvação. O culto dos santos deve suprimir-se, porque os santos devem ser imitados e não invocados.

c) O *purgatório não existe.*

d) A única *regra de fé* e a única autoridade é a Escritura interpretada pela razão individual.

e) Uma vez que todo o cristão pode justificar-se pela fé sem o auxílio das obras e dos sacramentos, e recebe directamente as inspirações do Espírito Santo pela interpretação das Escrituras, segue-se que a Igreja é uma *sociedade invisível,* composta sòmente das almas justas, na qual não há corpo docente, nem carácter sacerdotal, nem ordem, pois todos os fiéis são sacerdotes.

Tais eram as consequências legítimas que Lutero havia tirado da sua doutrina. Mas, como estas ideias tivessem suscitado inúmeros pseudo-doutores que, em nome do Espírito Santo, pregavam as opiniões mais contraditórias, Lutero viu-se obrigado a organizar *Igrejas visíveis* com o apoio e sob a dependência do Estado. Por conseguinte, decretou que o ministério da pregação e a administração dos sacramentos fossem exercidos por pessoas eleitas pelo povo e às quais os anciãos impusessem as mãos.

---

(1) V. Mons. JULIEN, *Bossuet et les Protestants,* cap. IV. A Justificação p. 158.

(2) A doutrina católica não nega a necessidade da fé para a justificação. Ensina, porém, que se requerem outras disposições (v. *Doutrina Católica* n.º 321).

357. — C. **Estado actual.** — O *luteranismo* propagou-se rapidamente no norte da Alemanha, na Dinamarca, Suécia e Noruega. Estendeu-se depois com o anglicanismo à Inglaterra e à Holanda; mais recentemente penetrou na América, e até nos países pagãos por meio das missões protestantes.

A sua *organização* é muito variável. Na Alemanha a Igreja luterana *não tem bispos* e reconhece a autoridade dos príncipes seculares e dos consistórios constituídos em grande parte pelos príncipes. Os países escandinavos conservaram a *hierarquia episcopal* que está sujeita à autoridade civil. Nos Estados Unidos os pastores, eleitos pelos fiéis, obedecem aos sínodos no que diz respeito à fé e à disciplina.

358. — 2.º **O Calvinismo.** — A. **Origem.** — CALVINO nasceu em Noyon na Picardia em 1509. Estudou direito em Bourges onde travou relações com o helenista alemão Wolmar, que o iniciou na doutrina de LUTERO. Depois de pregar em Paris (1532) julgou que era prudente sair de França e retirou-se primeiro para Estrasburgo e depois para Basileia, onde acabou de escrever (1536) a sua obra *Instituição cristã*, em que expôs as suas ideias. Chamado a Genebra para ensinar teologia, foi expulso durante algum tempo e depois chamado de novo. Em seguida, empreendeu a reforma dos costumes, do dogma e do culto. Perseguiu com intransigência cruel todos os seus adversários. As vítimas mais notáveis da sua intolerância foram Diogo Gruet e principalmente Miguel Servet queimado em 1553.

359. — B. **Doutrina.** — CALVINO segue geralmente a doutrina de Lutero. Indicaremos apenas muito resumidamente os pontos principais que distinguem as duas teologias.

a) A respeito do *problema da justificação*, Calvino também admite a justificação pela fé sem as obras, mas ajunta a inamissibilidade da graça e a predestinação absoluta.

1. *Inamissibilidade da graça.* Lutero não ousara afirmar que a graça da justificação depois de recebida não se podia perder. Calvino, porém, talvez mais lógico, defende que a graça é *inamissível*. Não há motivo para que Deus prive o homem da graça da justificação que um dia lhe con-

cedeu. Se o homem nada pode fazer para merecer a graça, também nada poderá fazer para a desmerecer; porque, uma vez que não possui o livre arbítrio, é irresponsável. «Quem foi justificado, diz Calvino, e recebeu o Espírito Santo, está justificado e recebeu o Espírito Santo para sempre».

2. Do princípio de inamissibilidade da graça deduz-se a doutrina da *predestinação absoluta*. Deus, no seu conselho eterno, predestinou uns para a salvação e outros para a condenação. Os predestinados à glória foram escolhidos desde toda a eternidade e são justificados sem atender aos seus méritos e às suas obras. Neste ponto a tese calvinista está em contradição absoluta com a doutrina católica [1].

b) Pelo que diz respeito ao *valor dos sacramentos* (que o calvinismo reduz a dois: o baptismo e a eucaristia) ao *culto* e à *regra da fé*, a doutrina de Calvino é quase idêntica à de Lutero.

c) Há também algumas divergências acerca da *constituição da Igreja visível*. Esta, que não se deve confundir com a *Igreja invisível*, isto é, com o conjunto dos predestinados, é uma democracia em que os sacerdotes são todos iguais, e delegados do povo. A autoridade eclesiástica é independente do Estado e compete ao «*consistório*» formado por seis eclesiásticos e doze leigos [2], que representam os anciãos e os diáconos da primitiva Igreja. É neste ponto sobretudo que o calvinismo se afasta da doutrina de Lutero. A este sistema dá-se o nome de *presbiterianismo*.

360. — C. Estado actual. — O *calvinismo* propagou-se principalmente na Suíça, na França, na Alemanha, nos Países Baixos e na Escócia onde deu origem à seita dos puritanos, que durante algum tempo pôs em perigo o anglicanismo.

---

(1) A *doutrina católica* admite também que uns são *predestinados* e outros não. «Porque, os que (Deus) conheceu na sua presciência também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, para que seja o primogénito entre muitos irmãos. E os que predestinou a esses também chamou; e os que chamou também os justificou, e os que justificou também os glorificou». (*Rom.*, VIII, 29-30).

O dogma católico afirma que o homem é dotado de livre arbítrio e que o predestinado alcança a salvação, não sòmente porque Deus o quer e lhe dá a graça, mas porque ele próprio assim o quer, trabalhando com Deus na sua salvação, correspondendo à graça e juntando à fé as boas obras.

(2) Convém advertir que depois de Calvino o «consistório» compõe-se apenas de eclesiásticos e depende da autoridade civil.

subsiste ainda nos mesmos países e penetrou nos Estados Unidos onde tem poucos adeptos.

361.—3.º O Anglicanismo.—A. Origem.—A reforma protestante irrompeu na Inglaterra pouco depois de começar o luteranismo na Alemanha. Os historiadores consideram o heresiarca Wiclef (século XIV) como o precursor do anglicanismo. A tentativa abortou, mas as suas ideias deixaram nas almas o fermento da independência favorável ao cisma do século XVI, cujo autor foi Henrique VIII. Este rei, depois de ter defendido a Igreja católica, abandonou-a, despeitado por não ter conseguido de Clemente VII a anulação do matrimónio com Catarina de Aragão.

Em 1534 obrigou a assembleia do clero e as duas Universidades a subscrever uma fórmula, em que se declarava que «o Bispo de Roma não tinha mais autoridade na Inglaterra que os outros bispos estrangeiros». Ao mesmo tempo fez admitir a proposição que «depois de Cristo, o Rei é o único chefe da Igreja». Apesar de separada da unidade católica, a Igreja da Inglaterra conservou a mesma doutrina de antes. O *cisma* só degenerou *em heresia* no reinado de Eduardo VI, sucessor de Henrique VIII. Por instigações de CRANMER, foi redigida uma *profissão de fé*, composta de 42 artigos extraídos quase na íntegra das confissões dos reformados da Alemanha (1553). No tempo da rainha Isabel (1563) estes 42 artigos foram refundidos e reduzidos a 39.

362.—B. Doutrina.—Toda a doutrina do anglicanismo está consignada nos 39 *artigos da profissão de fé*, aprovados pelo Sínodo de Londres, e no *Livro da oração pública* (common Prayer-book). Contentar-nos-emos com expor os pontos principais da doutina dos 39 artigos.

1. Os cinco primeiros expõem os dogmas católicos da SS.^ma^ Trindade, da Incarnação e da Ressurreição.

2. No sexto admite-se a Escritura como única regra de fé.

3. Os artigos 9-18 reproduzem com bastante fidelidade a doutrina de Lutero acerca da justificação só pela fé. Ao contrário dos calvinistas, ensinam que depois da justificação é possível o pecado e a reconciliação com Deus.

4. Vêm a seguir 4 artigos (19-22) relativos à Igreja. A Igreja visível é a associação dos fiéis em que se prega a genuína palavra de Deus e se administram *correctamente* os sacramentos. Tem o poder de decretar ritos e cerimónias, de decidir as controvérsias em matéria de

fé, mas nada pode estabelecer contra a Escritura. Nenhuma igreja, sem exceptuar a romana, é infalível. A doutrina (art. 22) acerca do purgatório, das indulgências, do culto das imagens, das relíquias e da invocação dos santos deve rejeitar-se.

5. Nos nove artigos seguintes (23-31) expõe-se a doutrina anglicana a respeito do culto e dos sacramentos. Ninguém pode exercer os ministérios da Igreja sem ter sido escolhido pela autoridade competente. Deve usar-se a língua vulgar na oração pública e na administração dos sacramentos. Os dois sacramentos — o baptismo e a ceia, — foram instituídos por Jesus Cristo, e são sinais eficazes da graça; os outros cinco não são verdadeiros sacramentos. O baptismo é sinal de regeneração: introduz na Igreja, confirma a fé e aumenta a graça. O baptismo das crianças deve conservar-se. «A ceia do Senhor, diz o artigo 28, não é sòmente sinal do amor mútuo dos cristãos entre si, mas também sacramento da nossa redenção operada pela morte de Cristo. De modo que, para os que nela tomam parte com fé, correcta e dignamente, o pão que se reparte é comunhão do corpo de Cristo; da mesma forma o cálix de bênção é comunhão do sangue de Cristo. A transubstanciação não se pode provar pelos livros santos, antes repugna às palavras da Escritura, destrói a natureza do sacramento e foi causa de muitas superstições. Na ceia o corpo de Cristo dá-se, recebe-se e come-se apenas de um modo celeste e espiritual. A fé é o meio pelo qual se recebe e se come o corpo de Cristo. O sacramento da Eucaristia não foi instituído para ser conservado, conduzido, exposto e adorado». A comunhão sob ambas as espécies é necessária. O «sacrifício da missa» é fábula blasfematória e impostura perniciosa, pois a redenção consumou-se no sacrifício da cruz duma vez para sempre.

6. Nos artigos seguintes (32-34) permite-se o matrimónio dos bispos, dos sacerdotes e dos diáconos, e declara-se que os excomungados devem ser evitados.

7. O artigo 38 condena as doutrinas comunistas de alguns anabaptistas [1], e no último permite-se o juramento por justas causas.

363. — C. Estado actual. — Esta profissão de fé foi redigida com o fim de dar unidade à Igreja anglicana, a qual nunca se pôde realizar, apesar de todos os candidatos às ordens sacras serem obrigados a subscrevê-la antes de receber o diaconado. Já no tempo da rainha Isabel, os anglicanos estavam divididos em *conformistas,* que seguiam ao pé da letra os ritos do Prayer-book, e *não-conformistas* ou *dissidentes,* que recusavam admitir os ornamentos e as cerimónias sagradas em uso na Igreja católica e prescritas pelo

---

(1) O *anabaptismo* é a seita fundada em 1521 por Tomás MUNZER. Tem este nome porque os seus partidários defendem que não se devem baptizar as crianças, ou então, que devem ser rebaptizadas quando chegarem ao uso da razão.

Prayer-book. Imbuídos de doutrinas calvinistas, julgavam que tomando parte nestas cerimónias cometiam actos de idolatria, considerando-as como afirmação da presença real e do sacrifício da missa.

Actualmente a Igreja anglicana está ainda dividida em três ramos: Igreja *Alta, Baixa* e *Larga.* — *a)* A Igreja *Alta (High Church)* considera-se como um dos três ramos da Igreja católica. Os outros dois seriam a Igreja romana e a Igreja grega. O partido mais avançado da «High Church» chama-se ora *puseísmo,* por ter sido PUSEY um dos propagandistas mais activos do movimento de Oxford ([1]), ora *ritualismo,* porque, ao definir-se pelo ano de 1850, tendia a restabelecer os principais ritos da Igreja romana, como a missa com as suas cerimónias, o culto dos santos e até a confissão auricular. Numa palavra, os ritualistas admitem quase todos os dogmas católicos exceptuado o da infalibilidade do Papa e o da Imaculada Conceição.

a) A Igreja *Baixa (Low Church),* também chamada *evangélica,* propende para o calvinismo. Considera a Igreja anglicana como instituição humana e atribui-lhe um valor inteiramente relativo.

c) A Igreja *Larga (Broad Church)* só tem como dogma essencial a fé em Jesus Cristo. Aos seus adeptos dá-se também o nome de *latitudinários* e *universalistas:* — 1. *latitudinários,* porque professam uma moral larga e até relaxada, em oposição ao fanatismo dos puritanos; — 2. *universalistas,* porque negam a eternidade das penas do inferno e admitem que todos os homens se hão-de salvar. Aproximam-se também da Igreja Larga os *Socinianos* e os *Unitários,* que rejeitam o dogma da SS. Trindade e defendem que a razão é a única norma na interpretação das Escrituras ([2]).

---

(1) O *movimento de Oxford,* que principiou por ocasião de um sermão do KEBLE pregado em 1833, não se propagou sem violentos protestos da Igreja oficial. Em 1843, PUSEY foi suspenso das suas funções, e muitos dos seus amigos como NEWMAN e WARD, converteram-se ao catolicismo. Mais tarde em 1858 a reunião episcopal de Lambeth proibiu a confissão particular. Na *segunda reunião de Lambeth* (1899), os arcebispos de Cantuária e de York proibiram todas as cerimónias não prescritas no Prayer-book. O ritualismo sobreviveu a esta condenação, mas o seu progresso tornou-se mais lento.

(2) Além destas Igrejas, poderíamos citar muitas outras seitas independentes: — *a)* os *Congregacionalistas* que rejeitam a autoridade dos Bispos e dos Sínodos, e afirmam que toda a Igreja local é autónoma e independente. Esta seita, pouco numerosa, existe principalmente nos Estados Unidos; *b)* os *Baptistas,* que têm por inválido o baptismo das crianças e só

364. — Observação. — Apesar da grande diversidade de seitas e doutrinas, os protestantes podem dividir-se em dois grupos; *conservadores* e *liberais*.

a) Os protestantes *conservadores* ou *ortodoxos* são os que se aproximam mais da ortodoxia católica: admitem a maior parte dos dogmas revelados, mas rejeitam a constituição da Igreja descrita no capítulo precedente.

b) Os protestantes *liberais* não diferem muito dos racionalistas. Discípulos de KANT, que proclama a autonomia da razão, não admitem o sobrenatural e os dogmas revelados. Alguns, contudo, seguindo a SCHLEIERMACHER († 1834) e a RITSCHL († 1889), procuram suprir as deficiências da razão por uma espécie de sentimento religioso e disposição moral, com as quais podemos atingir o Infinito e reconhecer o que é inspirado na Sagrada escritura. Já tivemos ocasião de falar das suas opiniões, quando estudámos as características essenciais da Igreja.

§ 2.º — O PROTESTANTISMO NÃO POSSUI AS NOTAS DA VERDADEIRA IGREJA

365. — Fundados no estudo precedente podemos fàcilmente demonstrar que o protestantismo não possui as notas da verdadeira Igreja.

1.º O protestantismo não possui a santidade.—*a)* Não é *santo nos seus princípios*. As doutrinas fundamentais do luteranismo e do calvinismo — *a justificação pela fé, a inutilidade das boas obras, a negação do livre arbítrio e a predestinação absoluta*—destroem os princípios da moral. De facto, se a fé basta para nos justificar, se as boas obras não são

---

admitem o baptismo dos adultos por imersão. Está espalhada na Inglaterra e nos Estados Unidos;

c) os *Metodistas* ou *Wesleyanos* (de WESLEY, seu fundador), que seguem as doutrinas da Igreja anglicana, excepto no que respeita à justificação. Fundaram as suas associações com o fim de avivar a fé e converter as almas com pregações comoventes. Esta seita conta uns 20 milhões de adeptos disseminados por toda a Inglaterra e territórios britânicos e pelos Estados Unidos;

d) O *Exército da Salvação*, que tem organização inteiramente militar, e procura, ainda mais que os Metodistas, comover as almas e excitar o entusiasmo por meio de pregações sentimentais e afectivas.

necessárias, se os predestinados podem cometer todos os crimes contanto que tenham fé, se a justificação é inamissível, não há distinção alguma entre a virtude e o vício. O homem não é responsável, porque é Deus quem «faz em nós o mal e o bem» — como escreveu LUTERO no livro do «Escravo arbítrio», — e assim como nos salva sem merecimento algum da nossa parte, assim também nos condena sem culpa nossa». Como consequência destes princípios, Lutero e Calvino rejeitaram a penitência, a abnegação e os conselhos evangélicos como inúteis e contrários à natureza. Deste modo, suprimem os meios mais eficazes de santificação e secam a fonte das virtudes superiores e heróicas.

b) Não é *santo nos seus membros.* — 1. Primeiramente o protestantismo não pode apelar para a *santidade dos fundadores.* Lutero, Calvino e Henrique VIII não foram certamente modelos de virtude; quem ousará afirmar que praticaram ao menos as virtudes ordinárias? Pròpriamente nenhum protestante poderá censurar a Lutero o orgulho e a sensualidade, a Calvino o espírito vingativo e cruel, a Henrique VIII os adultérios e as devassidões, pois o seu procedimento era conforme com a sua doutrina: «Peca fortemente, mas crê mais fortemente ainda».

2. O protestantismo será ao menos *santo nos outros membros?* É questão muito delicada comparar o conjunto das virtudes de duas sociedades, se não rivais, pelo menos divergentes. Concedemos sem dificuldade que há entre alguns protestantes um nível moral bastante elevado, virtudes superiores e por vezes até heróicas. Actualmente, algumas seitas protestantes aconselham até a prática das obras não preceituadas e instauram de novo a vida religiosa [1]. Mas, se assim é, — e far-nos-ão a justiça de que não hesitamos em reconhecê-lo, — é por falta de lógica; é precisamente porque os protestantes não aplicam os princípios dos seus fundadores. E isto basta para condenar o sistema e a Igreja que o professa.

366. — 2.º O protestantismo não tem a unidade. —

(1) Podem citar-se na Alemanha congregações de diaconisas e, na Inglaterra alguns mosteiros instituídos, segundo o modelo católico.

A unidade é «a subordinação de todos os fiéis à mesma hierarquia e ao mesmo magistério» (n.º 349). Como poderá o protestantismo possuir esta nota, se é um agregado de seitas discordantes? Podemos, contudo, reuni-las em dois grupos: as Igrejas não-episcopalianas e as episcopalianas.

a) Nas primeiras não pode haver subordinação dos fiéis à hierarquia, porque esta não existe: os ministros e os fiéis são todos iguais. Por conseguinte, não é possível assegurar a unidade do culto, da disciplina e muito menos a da fé.

b) As segundas, que reconhecem uma autoridade constituída, podem na prática aparentar uma certa unidade. Mas esta unidade é necessàriamente superficial, por ser contrária à teoria do livre exame, que foi sempre um dos princípios essenciais da doutrina protestante.

Se não há unidade de governo, também não pode haver *unidade de fé.* Os próprios fundadores não concordam entre si. Calvino faz sua a doutrina de Lutero, mas modifica-a em pontos essenciais (n.º 359). Os anglicanos aceitam os princípios de Lutero e Calvino, mas conservam o episcopado rejeitado por ambos os heresiarcas. E, apesar de terem conservado o episcopado e com ele a hierarquia, causa da unidade, quantas variações, lutas e divergências no seio do anglicanismo! Ao passo que a Igreja Alta se aproxima do catolicismo, a ponto de nos dar por vezes a ilusão de se confundir com ele no campo da doutrina e do culto [1], a Igreja Larga vai ao extremo oposto e cai no racionalismo e na incredulidade.

---

(1) Muitos *ritualistas* entendem que é necessário um centro para assegurar a unidade e, por isso, não hesitam em voltar-se para Roma como o centro mais indicado. Para testemunho bastam estas palavras de Lord HALIFAX, presidente duma associação ritualista, num discurso pronunciado em Bristol, a 14 de Fevereiro de 1895: «Outrora havia uma só igreja, e Roma era o símbolo e o centro dessa Igreja e dessa unidade... A beleza do espectáculo que apresentaria a Igreja do Ocidente reunida mais uma vez, a desaparição do cisma e a paz reinando de novo entre todos os seus membros devem fazer-nos suspirar pelo dia em que a Igreja da Inglaterra, a nossa própria igreja, que todos nós amamos, estabeleça de novo a união pelos vínculos da comunhão visível com a Santa Sé e com todas as Igrejas do Ocidente». Nos últimos anos tem-se esboçado entre os protestantes um movimento em favor da unidade, mas geralmente em bases inaceitáveis para os católicos, por pretenderem mais uma federação do que uma subordinação à Igreja de Roma e ao Sumo Pontífice.

367. — 3.º O protestantismo não possui a catolicidade. — A catolicidade supõe a unidade (n.º 352), por conseguinte, onde não existir esta, também não pode existir aquela.

a) As igrejas *não-episcopalianas* abrangem tantas seitas quantas se queiram, porque não há laço algum que as una.

b) As igrejas *episcopalianas* têm um campo mais restrito, mas, pelo facto de reconhecerem o chefe do Estado como autoridade suprema, não podem ultrapassar os limites de um país. Por isso temos as igrejas luteranas da Suécia, da Noruega, da Dinamarca e a igreja anglicana circunscrita às regiões de domínio e influência britânicas.

Podemos, portanto, afirmar que o protestantismo não tem catolicidade *de facto*, que compreende a totalidade dos homens, nem catolicidade *de direito*. Nenhuma das seitas protestantes nem todas juntas têm tantos adeptos como a Igreja romana. Mas ainda que fosse verdadeira a hipótese contrária, o protestantismo não podia reivindicar a catolicidade relativa, pois que não se trataria *da difusão da mesma sociedade visível.*

368. — 4.º **O protestantismo não tem a apostolicidade:** *a) De direito.* Considerando sòmente os princípios do protestantismo, o problema da apostolicidade não existe, porque os teólogos protestantes são unânimes em sustentar que a Igreja é invisível, que Jesus Cristo não constituiu nenhuma hierarquia perpétua e que a autoridade da Igreja visível, se existe, é de origem humana.

b) De facto, também não a possui; porque as igrejas *não-episcopalianas,* não tendo episcopado, também não podem ter sucessão apostólica e, por conseguinte, os seus pastores não derivam dos Apóstolos. Nas igrejas *episcopalianas,* porém, o caso muda de aspecto, porque possuem séries ininterruptas de bispos. Devemos, portanto, indagar se a sucessão dos seus bispos foi *legítima* ou *não.*

Para que a sucessão seja legítima é preciso que o titular, que toma o lugar do antecessor, receba o poder em nome do mesmo princípio. Ora os bispos da Reforma não obtiveram o poder em nome do mesmo princípio que os bispos anteriores. Estes exerciam a sua autoridade na qualidade de

sucessores dos Apóstolos e em virtude dos poderes conferidos por Jesus Cristo à sua Igreja; aqueles exercem o poder a título de delegados do Rei ou do Parlamento. Não há, portanto, continuidade entre a hierarquia anterior e a posterior à Reforma. A sucessão apostólica acabou para a Igreja protestante no século XVI; houve sem dúvida sucessão, mas irregular. *Não houve sucessão apostólica.*

Art. III. — **Aplicação das notas à Igreja grega.**

Dividiremos também este artigo em dois parágrafos. No primeiro apresentaremos algumas *noções preliminares*, e no segundo demonstraremos que a Igreja grega *não tem as notas da verdadeira Igreja.*

§ 1.º — Noções preliminares acerca da Igreja grega.

369. — I. **Definição.** — Sob a designação de *Igreja grega* compreenderemos todas as Igrejas que se separaram definitivamente de Roma depois do cisma iniciado por Fócio no século IX e consumado no século XI por Miguel Cerulário. Os católicos costumam designá-las com o nome de «*Igreja grega cismática*». Elas chamam-se a si mesmas «*Igreja ortodoxa*» e são também conhecidas pelos nomes de Igreja *oriental, greco-russa,* ou *greco-eslava* e Igrejas *autocéfalas* ou independentes. Deveriam chamar-se mais exactamente *Igrejas focianas,* por terem nascido do cisma de Fócio.

370. — II. **O cisma grego.** — A. **Causas do cisma.** — São muitas as causas, quer gerais, quer particulares a que se costuma atribuir a *origem* do cisma grego.

a) Causa geral. — Os historiadores julgam que o *antagonismo de raça* entre os Orientais e os Ocidentais foi uma das causas mais importantes que prepararam o cisma grego. A unidade do poder civil e da autoridade religiosa, que era para os dois povos ocasião de relações mais íntimas, só conseguira fomentar a antipatia mútua, em vez de a atenuar.

b) **Causas particulares.** — Citaremos apenas as duas principais: a ingerência do poder civil nos negócios eclesiásticos e a ambição dos bispos de Constantinopla.

1. *Ingerência do poder civil.* — Por mais estranho que o facto possa parecer, é necessário ir procurar o *germe* do cisma grego na conversão de Constantino. A mudança de religião, quando é influenciada pelo sentimento e, sobretudo, pelo interesse político, não leva necessàriamente consigo a evolução das ideias. Os imperadores pagãos, aderindo à nova doutrina, conservaram no íntimo, quase inconscientemente, os preconceitos, os hábitos e os costumes passados. Ora, uma das ideias mais genuìnamente pagãs era o preconceito que os poderes, civil e espiritual, deviam residir na mesma pessoa ou, ao menos, que o poder espiritual devia estar completamente subordinado ao poder civil. Não admira, pois, que os imperadores se fizessem ao mesmo tempo protectores e senhores do cristianismo. Constantino certamente não pretendeu desempenhar as funções de papa, mas tomou o título de *bispo do exterior* e atribuiu-se funções que competiam exclusivamente à autoridade religiosa, como são as de convocar, presidir e confirmar os concílios, perseguir os herejes e fiscalizar as eleições episcopais. Donde fàcilmente se pode compreender a influência que os imperadores podiam exercer tanto para a união como para o cisma.

2. *Ambição dos Bispos de Constantinopla.* — Quando o imperador Constantino, depois de vencer Licínio (323) transferiu a corte para Bizâncio, que desde então passou a chamar-se Constantinopla, a ambição dos bispos da nova residência imperial ultrapassou todos os limites. Em 381, o cânon 3.º do *concílio de Constantinopla* decretava que «o bispo de Constantinopla devia ter preeminência de honra logo após o Bispo de Roma, porque Constantinopla era a nova Roma».

Mais tarde (451), o cânon 28.º do *concílio da Calcedónia* afirmava de novo o mesmo princípio, proclamando que não «era sem motivo que os Padres tinham concedido a preeminência à sé da antiga Roma, por ser a cidade imperial». Os Papas repetidas vezes protestaram, não pròpriamente contra a pretensão dos bispos de Constantinopla a

certa preeminência, mas contra o princípio aduzido, porque, como notava o papa S. LEÃO, não é a importância da cidade que eleva a categoria da Igreja, mas sòmente a sua origem apostólica, isto é, a sua fundação pelos Apóstolos. Se esse princípio se houvesse de aplicar, Roma, que depois da invasão dos bárbaros, tinha perdido o senado e os imperadores, já não poderia reclamar o primeiro lugar.

Apesar da resistência dos Papas, o cânon 28.º do concílio de Calcedónia foi sancionado pela autoridade civil e pelo concílio *in Trullo*, em 692 (1). Segundo este princípio, os Bispos de Constantinopla tomaram primeiro o título de patriarcas, depois arrogaram-se o poder sobre todos os Bispos do Oriente e, pelos fins do século VI João IV, o jejuador, intitulou-se patriarca ecuménico. Os patriarcas, sempre apoiados pelos imperadores, procederam como verdadeiros papas do oriente e em breve tornaram-se rivais do Bispo de Roma.

371. — B. **Autores do cisma.** — O cisma, preparado durante vários séculos de discórdias, teve por autores os dois patriarcas, Fócio e Miguel Cerulário.

a) **Fócio.** — Era ainda leigo quando foi chamado para substituir o patriarca Inácio, exilado pelo regente Bardas para a ilha de Terebinto. Depois de ordenado, foi sagrado pelo bispo interdito, Gregório Asbesta e tomou posse duma sede não vacante, cujo predecessor não queria de modo algum deixar-se esbulhar pela força. Apesar da nulidade desta promoção, Fócio esforçou-se por obter a confirmação do papa. Não o tendo conseguido, soube com astúcia ladear a dificuldade. Em vez de ir de encontro à autoridade pontifícia e atacar de frente o primado romano, — então de todos tão reconhecido que não podia ser sèriamente contestado, — mudou de táctica e, desviando a questão para outro

(1) Chama-se *concílio in Trullo* por se ter reunido numa sala do palácio imperial em Constantinopla, designada pelo nome de *Trullus* ou *Trullum* (palavra que significa domo ou cúpula). Este concílio chama-se também *quinisexto*, pois teve por fim completar as decisões do V e VI concílio ecuménico acerca de vários pontos da disciplina. *Quinisexto* vem de duas palavras latinas *quini*, cinco e *sextus*, sexto.

campo, proclamou que os papas eram herejes por terem admitido a adição da palavra *Filioque* ao símbolo de Niceia.

b) **Miguel Cerulário.** — A controvérsia acerca da palavra *Filioque* encontrou os ânimos demasiado indiferentes para poder provocar um rompimento completo e definitivo entre Orientais e Ocidentais. A reconciliação, depois da morte de Fócio, foi relativamente fácil e durou com maior ou menor estabilidade até 1054, ano em que Miguel Cerulário consumou o cisma. Dotado de ambição sem limites e de energia invulgar, desde o momento em que subiu ao trono patriarcal (1043), só aspirava a concentrar todos os poderes nas suas mãos, ou melhor, a subordinar à sua autoridade suprema o papa e o próprio imperador.

Como a controvérsia doutrinal do *Filioque* despertava pouco interesse, levou a discussão para um campo mais apto para apaixonar as massas populares e levantá-las contra o papa e contra a Igreja latina. Fingiu ignorar o primado do Bispo de Roma e acusou os latinos de judaizantes, alegando que empregavam o pão ázimo na Eucaristia e que jejuavam ao sábado. Depois, passando das palavras às obras, exigiu que os clérigos e monges latinos seguissem os costumes gregos. Como recusassem obedecer-lhe, anatematizou-os e mandou fechar-lhes as igrejas. Interveio então o papa Leão IX que hàbilmente pôs a questão no seu verdadeiro aspecto, o da primazia do Bispo de Roma.

Mandou legados a Miguel Cerulário a fim de chegar a acordo; mas, nada conseguindo, voltaram para Roma deixando sobre o altar de S. Sofia a bula, pela qual eram excomungados o patriarca e os seus adeptos (1054). Infelizmente a excomunhão veio apressar ainda mais o triunfo de Cerulário. Convocou imediatamente um sínodo de doze metropolitas e dois arcebispos, que excomungaram também os Ocidentais sob pretexto de terem adicionado a palavra *Filioque* ao Símbolo, de ensinarem que o Espírito Santo procedia do Pai e do Filho e de empregarem pão ázimo na celebração da Eucaristia.

372. — III. **Doutrina.** — Indiquemos os pontos essenciais de divergência entre a Igreja grega e a romana.

A. **Quanto ao dogma**, todos os teólogos da Igreja grega reconhecem como regra de fé as definições dos sete primeiros concílios ecuménicos até ao de Niceia reunido em 787.

a) A Igreja grega está, pois, de acordo com a Igreja romana no que diz respeito aos mistérios da *SS. Trindade*, da *Incarnação* e da *Redenção*, ao *culto* da *SS. Virgem*, dos *santos* e das imagens, e aos *sete sacramentos*, com excepção de algumas particularidades de que depois falaremos. Contudo, a respeito do Mistério da SS. Trindade, ensina que o Espírito Santo procede sòmente do Pai e censura os Latinos por terem ajuntado a palavra *Filioque* ao Símbolo de Niceia.

b) Não admite o dogma da *Imaculada Conceição* e sustenta que a SS. Virgem nasceu em pecado original, de que só ficou livre no momento da Anunciação.

c) Também rejeita o dogma do *purgatório*. Os que morrem antes de expiar toda a pena devida aos pecados passam pelo inferno donde sairão pela misericórdia divina, em atenção ao santo Sacrifício da Missa e às boas obras dos vivos.

d) Os gregos cismáticos, apesar de admitirem os sete Sacramentos, defendem em muitos pontos doutrinas contrárias ao dogma católico. Ensinam, por exemplo, que se devem rebaptizar os que receberam o baptismo dos heterodoxos, e dão de novo a confirmação aos apóstatas convertidos, ainda que não estão de acordo entre si, acerca dos casos que constituem apostasia. Para a Igreja *russa* são apóstatas os que passaram do cristianismo ao judaísmo, ao maometismo e ao paganismo; para a Igreja do *Fanar* (1) também são apóstatas os que abraçam o catolicismo.

A propósito do *sacramento da Penitência*, afirmam os gregos que a absolvição perdoa não sòmente a pena eterna, mas também a temporal. Por conseguinte, a penitência imposta pelo confessor é apenas correccional. As indulgências não têm razão de ser e são até nocivas, por serem causa de relaxamento na vida cristã. Conforme a Igreja grega, pròpriamente dita, deve conferir-se a *Extrema-Unção*, mesmo

---

(1) Igreja do *Fanar* designa o patriarcado grego. *Fanar* é um bairro de Constantinopla onde está o farol (fanar).

às pessoas com saúde, a fim de as dispor para a Comunhão; ao passo que a Igreja russa só a confere a pessoas gravemente enfermas.

A *Ordem* não imprime carácter indelével. Portanto, a deposição priva do carácter sacerdotal os clérigos depostos, inabilitando-os para exercer *vàlidamente* quaisquer funções eclesiásticas. O consentimento mútuo dos esposos, segundo os teólogos ortodoxos, constitui a matéria do sacramento do *Matrimónio;* a bênção sacerdotal é a forma e o sacerdote o ministro deste sacramento. Além disso, o direito canónico oriental admite numerosos casos de ruptura do vínculo matrimonial.

e) Acerca da questão da Igreja, os teólogos gregos defendem que a verdadeira Igreja é o conjunto das igrejas nacionais autónomas, que reconhecem J. Cristo, como único chefe. Em direito, os Bispos são iguais aos Apóstolos. De facto, e de instituição eclesiástica, estão sujeitos aos metropolitas, e estes, aos *patriarcas.* O primado não existe. Nosso Senhor concedeu apenas a S. Pedro a simples *precedência* de honra, transmitida primeiro ao Bispo de Roma e depois ao de Constantinopla. A Igreja docente é *infalível,* mas o sujeito da infalibilidade é sòmente o corpo episcopal, isto é, os *bispos tomados colectivamente.*

B. **Sob o ponto de vista disciplinar e litúrgico,** há numerosas divergências entre as igrejas grega e latina. As principais são:

a) Ainda que os bispos são sempre escolhidos entre os sacerdotes celibatários, todavia a Igreja grega admite que os padres possam contrair matrimónio.

b) Os gregos observam jejuns rigorosos durante a quaresma e nas vésperas das festas principais.

c) A Igreja grega baptiza por imersão, e não admite a validade do baptismo por infusão. Rejeita o pão ázimo na confecção da Eucaristia e a comunhão dos leigos sob uma só espécie, e dá a comunhão às crianças sem o uso da razão. Condena a celebração das missas rezadas e declara que a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue do Senhor se realiza, não quando se proferem as palavras da consagração, mas na *epiclese* (invocação do Espírito Santo),

que vem depois da consagração. Seguem, em grande parte, os ritos e cerimónias da antiga liturgia oriental dos séculos IV e V.

373. — IV. **Estado actual.** — O cisma grego propagou-se pela Turquia europeia, Grécia, ilhas do Arquipélago, Rússia, parte da Polónia e da Hungria e pela Ásia Menor. Segundo a língua litúrgica, a Igreja grega divide-se em quatro grupos: — *a)* O *grego puro*, com três centros autónomos: o patriarcado de Constantinopla, a Igreja da Grécia e o arcebispado de Chipre; — *b)* O *greco-árabe*, com os patriarcados de Antioquia, de Jerusalém, de Alexandria e o arcebispado do Sinai; — *c)* O *eslavo*, com a Igreja russa (75 milhões de fiéis), a Igreja búlgara e a Igreja sérvia governada por um sínodo de bispos a que preside o arcebispo de Belgrado; — *d)* O *romeno*, com oito bispos, dois dos quais, — o de Bucareste e o de Jassy, — são metropolitas e a Igreja romena da Transilvânia. Ao todo, 110 milhões de ortodoxos.

Desde a cisão provocada por Miguel Cerulário até ao século XV, não se fizeram menos de vinte tentativas para reconduzir a Igreja grega à unidade católica, mas tudo foi inútil. Apesar disso GREGÓRIO XIII no século XVI tentou de novo a empresa fundando em Roma o colégio grego de S. Atanásio, para a formação do clero grego católico. No século XVII, GREGÓRIO XV fundou a *Sagrada Congregação da Propaganda* para se ocupar especialmente dos gregos separados. No século XIX, PIO IX (1848 e 1870) e LEÃO XIII (1894) dirigiram à Igreja cismática calorosos apelos, mas não foram escutados. No século XX, BENTO XV criou a *S. Congregação das Igrejas Orientais* (n.º 406), à qual confiou a missão da S. C. da Propaganda. Os papas posteriores têm feito numerosas tentativas para aproximarem a Igreja grega de Roma.

«Não é com Roma, mas com a Igreja protestante que desde o século XVI os gregos retomam as eternas tentativas de união, aliás sempre infrutíferas. Na primeira metade do século XVII, o calvinismo, devido aos esforços de CIRILO LUCAR, esteve a ponto de se implantar na Igreja grega. Nos começos do século XVIII, a seita anglicana dos *não-juradores* (1) tentou inùtilmente aproximar-se da Igreja do Fanar e da Igreja russa. Depois de 1867, reataram-se as relações amigáveis, preparatórias da união, entre os Anglicanos e os Ortodoxos, aos quais vieram juntar-se, para aumentar as desinteligências, os Católicos-Velhos (2) de Döllinger, Herzog e Michaud» (3).

As actuais convulsões da Rússia, a crise gravíssima do bolchevismo

---

(1) Quando JORGE I, eleitor de Hanóver, sucedeu a Ana Stuart no trono da Inglaterra (1714), muitos membros do clero recusaram prestar juramento à nova dinastia. Daí o nome de *não-juradores*.

(2) Chamam-se *Católicos-Velhos* os dissidentes da Alemanha e da Suíça, que se recusaram a admitir as decisões do concílio do Vaticano (1870) acerca da infalibilidade do Papa e constituíram uma Igreja particular, que pretende conservar a fé da Igreja Antiga. Os seus membros, em número de 30 mil ao começo, pouco aumentaram, tanto na Alemanha como na Áustria.

(3) JUGIE, art. *grecque (Église)* Dic. d'Alés. As duas notas, que precedem, não são do texto citado.

que sacode a sociedade até aos fundamentos, não nos permitem fazer prognósticos acerca do futuro religioso daquelas vastas regiões. Pode ser que a prova, por que estão passando, seja o caminho que a Providência escolheu para conduzir as ovelhas tresmalhadas ao redil da ortodoxia.

374. — Advertências. — 1. Ademais da Igreja grega, de que ùnicamente falámos até aqui, as *Igrejas separadas do Oriente* compreendem: — *a)* A Igreja *copta* (Alto e Médio Egipto), governada pelo patriarca de Alexandria, e o metropolita da Abissínia; — *b)* a Igreja *arménia* dirigida por patriarcas e bispos — *c)* a Igreja *caldeia* (Mesopotâmia); e — *d)* a Igreja *jacobita* (Síria e Mesopotâmia).

Estas igrejas, aliás de pouca importância, pois todas juntas contam poucos milhões de adeptos, seguem a heresia de Nestório que nega a unidade da pessoa em Cristo, ou a de Eutiques que afirma a unidade de natureza.

2. Ainda que os esforços dos Papas tenham sido infrutíferos no que respeita ao conjunto das Igrejas separadas, contudo foram coroados de êxito relativamente a algumas comunidades designadas com o nome de *Uniatas* (1). Chamam-se *uniatas* as comunidades de gregos, de monofisitas e de nestorianos que aceitaram o primado do Papa. Há entre eles *gregos-unidos, caldeus-unidos, coptas-unidos, siro-malabares unidos,* etc.. A Santa Sé permitiu-lhes que conservassem as suas liturgias nacionais e a sua disciplina que, entre outros costumes, permite o matrimónio dos sacerdotes.

§ 2.º — A IGREJA GREGA NÃO POSSUI AS NOTAS DA VERDADEIRA IGREJA.

375. — Os apologistas católicos não estão de acordo acerca da aplicação das notas à Igreja grega. — *a)* Alguns (PALMIERI, URBAN), julgando que a Igreja grega não carece completamente das quatro notas, são de parecer que a demonstração da verdadeira Igreja se prova melhor com argumentos directos, que estabelecem a instituição divina do primado romano (*Cap. prec.*) — *b)* Outros pensam que a Igreja grega não tem as quatro notas e que na demonstração da verdadeira Igreja pode seguir-se esta via. Exponhamos o método destes últimos.

1.º A Igreja grega não possui a santidade. — *a)* A Igreja grega possui a *santidade dos princípios,* pois

(1) O movimento das conversões ao catolicismo começou a acentuar-se quando, depois da guerra da Mandchúria, o czar NICOLAU II publicou um «ucasse», em que se concedia aos russos licença de «passar da religião ortodoxa a outras confissões cristãs».

conserva ao menos os pontos essenciais da doutrina e das instituições da Igreja primitiva.

b) Será também santa nos seus *membros?* Nos *fundadores* certamente que não o é. Fócio e Miguel Cerulário tornaram-se mais insignes pela sua ambição do que pela piedade e virtudes. Quanto à santidade dos *membros* em geral, não se pode afirmar que brilhe com grande esplendor. Apesar da existência de ordens religiosas, as obras de apostolado e de caridade são muito raras.

As igrejas orientais canonizaram, é certo, alguns dos membros, mas nos processos de canonização não se fizeram inquéritos rigorosos acerca da heroicidade das virtudes, nem se exigiram milagres pròpriamente ditos. Ordinàriamente contentam-se com alguns sinais externos, como por exemplo, a conservação do corpo. E, ainda que se tratasse de milagres autênticos, deveria demonstrar-se que foram feitos para provar a verdade da sua doutrina e não sòmente para recompensar os méritos e a vida santa de homens virtuosos.

376. — 2.° A Igreja grega não possui a unidade. A unidade, isto é, a subordinação de todos os fiéis à mesma autoridade suprema e ao mesmo magistério (n.° 349) não pode existir na Igreja grega. Afirmam que a autoridade infalível pertence ao concílio ecuménico, mas esse órgão está atrofiado entre eles desde o século VIII. Se houvesse necessidade de reunir todos os Bispos Orientais das diferentes Igrejas de que falámos, a sua convocação seria impossível. É mais impossível ainda seria obter a adesão dos Ocidentais, tanto da Igreja romana como das confissões protestantes.

377. — 3.° A Igreja grega não tem a catolicidade. Não possui: — *a) a catolicidade de facto,* o que é evidente; — *b)* nem *a catolicidade de direito.* Cada uma das Igrejas gregas independentes não ultrapassa os limites do seu país. Não há laço algum de união entre as Igrejas autocéfalas.

A Igreja russa, a mais importante entre elas pelo número dos seus membros, é uma Igreja nacional administrada pelo Santo Sínodo, e que até há pouco dependia inteiramente do czar. A Igreja da Grécia também não está unida ao patriarcado de Constantinopla, de modo que a ambição dos Bispos

do Fanar teve como resultado a pulverização de numerosas Igrejas, não sòmente separadas de Roma, mas sem laço algum de união entre elas. E ainda que todas formassem uma só Igreja, não possuiriam a catolicidade relativa e moral, pois estão circunscritas ao Oriente.

378. — 4.° **A Igreja grega não possui a apostolicidade.** — A Igreja grega possui aparentemente sucessão contínua na hierarquia desde o tempo apostólico. Em particular, na Igreja russa, os Bispos exercem o episcopado a título de *sucessores dos Apóstolos*. Devemos, portanto, inquirir se esse título é autêntico e se a continuidade material é *sucessão legítima*.

Para isso requer-se, como antes vimos, que a nota de apostolicidade seja garantida pelas outras notas especialmente pela unidade e pela catolicidade. Ora, a Igreja grega não possui estas duas, como acabámos de ver; logo, também não possui aquela. Podemos, pois, concluir que a sua apostolicidade, materialmente contínua, não é sucessão legítima e que, embora possua o poder de ordem, carece do poder de jurisdição.

Art. IV. — Aplicação das notas à Igreja romana.

379. — A *Igreja romana,* assim denominada porque reconhece como chefe supremo o Bispo de Roma, o Papa, possui as quatro notas da verdadeira Igreja.

1.° **A Igreja romana é santa.** — *a)* É *santa nos seus princípios.* Uma vez que fazemos a *aplicação comparativa* das notas da verdadeira Igreja às diversas confissões cristãs, viria aqui a propósito estabelecer um paralelo entre os pontos doutrinais em que o protestantismo e o cisma grego divergem do catolicismo. Como este trabalho já está feito, não insistiremos mais.

Recordemos, porém, que a Igreja romana, ao contrário do protestantismo, ensina que, para a justificação, se requer, não sòmente a fé mas também o exercício das obras. Além disso, não se limita a exigir dos fiéis a observância dos mandamen-

tos e o exercício das virtudes comuns. O seu ideal é mais elevado, recomenda as virtudes superiores e até as virtudes heróicas. Em todos os tempos favoreceu a instituição de numerosas Ordens religiosas, onde as almas de escol tendem, pela contemplação, pelas obras de caridade e pela prática dos conselhos evangélicos, ao mais elevado grau do amor de Deus, ao que chamamos a *perfeição cristã* [1]. E mesmo fora dos institutos religiosos há muitos fiéis que tendem de facto à perfeição cristã.

b) É santa nos seus membros. Não é nosso intento afirmar que tudo é perfeito nos membros da igreja católica, que nunca houve faltas no seio da Igreja e que todas as páginas da sua história são imaculadas. Já antes dissemos o contrário (n.º 354). «Não temos, portanto, dificuldade em reconhecer que a santidade da Igreja nem sempre faz santos os indivíduos. Se houve épocas em que muitos membros do clero, — sacerdotes, Bispos e até Papas, — bem como simples fiéis não tinham costumes conformes com o ideal de Cristo, que deveremos daí concluir, senão que os instrumentos de que Deus se serve, são instrumentos humanos, e que a Igreja, apesar da fraqueza dos instrumentos, é obra divina?

Contudo a crítica, se quiser ser imparcial, deve ir mais longe no seu estudo consciencioso; porque sòmente poderá fazer ideia justa de uma sociedade, se a considerar *no seu conjunto* e a seguir em todo o *curso da sua existência.* Ora, todo o homem de boa fé deve admitir que houve sempre na Igreja, ainda nas épocas mais perturbadas da sua história, uma exuberante floração de santos. Basta abrir o martirológio, onde encontraremos os mais diversos e os mais ilustres nomes da história da humanidade. Ao lado de ascetas inúmeros, que renunciaram a todos os bens terrenos e se consagraram à vida contemplativa e às obras de beneficência, encontraremos os leigos, — as virtudes heróicas não são o privilégio exclusivo de um género de vida, — que passaram no mundo uma vida austera e santa. Todos eles puseram em prática a doutrina ensinada pela Igreja e obedeceram ao chamamento de J. Cristo.

---

(1) V. *Doutrina católica* n.º 306 e seg.

380. — A Igreja romana é una. — A Igreja romana possui a unidade: — *a) de governo.* Posto que haja muitas Igrejas locais, dotadas de uma certa autonomia, a unidade de governo está assegurada pela obediência dos fiéis aos Bispos e ao Papa ao qual estes estão sujeitos.

b) de fé. Da unidade de governo deriva a unidade de fé. Um dos princípios mais acatados pelos seus súbditos é a obrigação rigorosa que todos têm de se submeter à autoridade infalível do corpo docente. Segundo este princípio, a Igreja romana lança fora de si todos aqueles que abandonam a fé pela heresia, ou que se subtraem à sua disciplina pelo cisma. Todos os seus membros professam a mesma fé, admitem os mesmos sacramentos e tomam parte no mesmo culto.

A unidade de fé não exclui as *discussões teológicas* acerca de pontos doutrinais ainda não definidos [1], nem as *divergências acidentais dos cânones disciplinares* ou dos *ritos* litúrgicos que podem ser preceituados conforme as conveniências especiais dos países, das raças e dos tempos.

381. — 3.º A igreja romana é católica. — Certamente que a Igreja romana ainda não é católica *de facto;* mas nem é preciso que o seja, como antes vimos. Todavia é *católica de direito,* visto que todos têm obrigação de entrar no seu grémio, e a todos são enviados os seus missionários. Além disso, não é exclusiva de nenhuma nacionalidade ou raça, mas adapta-se admiràvelmente a todos os povos.

A Igreja romana possui também a *catolicidade moral e relativa.* Está disseminada pela maior parte do globo e supera em número de fiéis a outras sociedades cristãs [2].

382. — 4.º A Igreja romana é apostólica. — *a)* É apostólica no *governo,* porque possui a continuidade de sucessão

---

(1) Vem aqui a propósito relembrar a fórmula corrente entre os católicos: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas,* unidade nas verdades necessárias (artigos da fé), liberdade nas questões não definidas, caridade em tudo.

(2) Conforme as estatísticas mais recentes o número aproximado dos membros das três maiores Igrejas cristãs é como segue: — 1.º Católicos: 450 milhões; — 2.º Protestantes: 210 milhões; — 3.º Cismáticos: 150 milhões.

moralmente ininterrupta do Papa actual até S. Pedro. A jurisdição foi *legìtimamente transmitida*, pois que a Igreja romana possui as outras três notas.

Objectam os adversários que alguns Papas residiram em Avinhão, que houve vários interregnos e sobretudo o *grande cisma do Ocidente*. A residência temporária dos Papas em Avinhão não interrompeu de modo algum a sucessão apostólica; porque a jurisdição não é inerente ao lugar da residência, mas depende sòmente da legitimidade da sucessão e do título que a confere. Os Papas podiam, portanto, residir em Avinhão ou onde quisessem e, ao mesmo tempo, ser Bispos legítimos de Roma e sucessores de S. Pedro.

Antes de responder à objecção fundada nos *interregnos* e no *grande cisma do Ocidente*, historiemos brevemente os factos. Por morte de GREGÓRIO XI, sétimo Papa de Avinhão (1377), foi eleito em Roma URBANO VI por dezasseis Cardeais, onze dos quais eram franceses. Depois da eleição, quinze dos Cardeais declararam-na inválida, sob pretexto de ter sido feita debaixo da pressão do povo romano, que reclamava um papa italiano, e elegeram Roberto de Genebra, que tomou o nome de Clemente VIII e foi residir em Avinhão. Os católicos dividiram-se então em dois partidos, obedecendo uns ao Papa de Roma e outros ao de Avinhão. Assim começou o *grande cisma do Ocidente* que durou meio século (1378-1429).

Deveremos concluir deste facto que a jurisdição apostólica cessou na Igreja romana? De modo algum. As três regras, que damos a seguir, nos darão a chave da dificuldade: — 1. Quando se fazem duas eleições simultâneas ou sucessivas, a jurisdição apostólica está em poder daquele que foi legitimamente eleito. — 2. No caso de dúvida, como é o do grande cisma do Ocidente, a jurisdição apostólica não deixa de existir, ainda que a dúvida só mais tarde se esclareça. — 3. Finalmente se duas ou mais eleições se fizessem simultânea e ilegìtimamente, seriam ambas nulas e, nesse caso, a sede seria vacante até que se fizesse uma eleição legítima que continuasse a série apostólica dos Papas (1).

b) A Igreja romana é *apostólica na sua doutrina*. Os protestantes acusam os católicos de terem introduzido novos dogmas no ensino dos Apóstolos. O Credo actual é certamente muito mais desenvolvido que o dos Apóstolos, mas não foram nele introduzidas diferenças essenciais. A Igreja docente nunca definiu verdade alguma de fé que a não fosse buscar à Sagrada Escritura ou à Tradição. Podemos, por conseguinte, afirmar que houve maior com-

---

(1) JAUGEY (Dic. apol.).

preensão ou *desenvolvimento* do dogma, mas não houve alteração alguma no símbolo apostólico ([1]).

Conclusão. — A conclusão que devemos tirar deste estudo é que a Igreja romana possui as quatro notas indicadas pelo concílio de Niceia-Constantinopla e, portanto, é a verdadeira Igreja.

Art. V.—Necessidade de pertencer à Igreja católica romana. «Fora da Igreja não há salvação».

383. — Ficou demonstrado que a Igreja romana é a única verdadeira, instituída por J. Cristo. Deveremos daí concluir que há *necessidade de pertencer à Igreja Católica* para alcançar a salvação? No caso afirmativo, que espécie de necessidade é essa, e como se deve entender a frase corrente: «Fora da Igreja não há salvação»?

1.º Necessidade de pertencer à verdadeira Igreja. - A necessidade de pertencer à verdadeira Igreja funda-se em dois argumentos: um *escriturístico* e outro de *razão.*

A. Argumento escriturístico. — A vontade de Jesus Cristo a este respeito é explícita. De facto disse aos Apóstolos: «Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for baptizado, será salvo; o que, porém, não crer será condenado» *(Marc.,* XVI, 15-16). Destas palavras deduz-se claramente que a sua doutrina será pregada em todo o universo por intermédio dos Apóstolos e dos *seus sucessores legítimos,* e que os homens têm obrigação de abraçar essa doutrina sob pena de serem condenados por Jesus Cristo.

B. Argumento de razão. — A *necessidade de pertencer à verdadeira Igreja* prova-se também pela razão com o seguinte raciocínio. Se a Igreja Católica é a única depositária da verdade religiosa ensinada por J. Cristo, se ela é a verdade, é evidente que se impõe como uma necessidade,

---

(1) V. *Doutrina Catól.,* n.º 18.

porque a natureza da verdade é ser *exclusiva*. Ora, a Igreja católica é a única verdadeira, como ficou demonstrado nos artigos precedentes.

384. — 2.º **Sentido da fórmula: «Fora da Igreja não há salvação».** — Em *princípio* a filiação na Igreja católica é *necessária*. Mas que espécie de necessidade é esta? Qual a significação do axioma: «Fora da Igreja não há salvação?» Esta questão pertence ao domínio da teologia e, por isso, limitar-nos-emos a dizer o que pensam os teólogos a este respeito.

Se examinarmos ràpidamente o ensino tradicional da Igreja, parece que não foi plenamente esclarecida, porque tem sido considerada sòmente sob um ponto de vista muito restrito.

a) Geralmente, até ao século XVI, os SS. Padres e Doutores da Igreja ensinam que é *absolutamente necessário pertencer à Igreja,* de modo que os herejes e os cismáticos, que não se submetem à autoridade disciplinar e doutrinal da Igreja, não podem de modo algum alcançar a salvação. Esta intransigência, porém, é mais aparente do que real, pois parece provir de não se pôr a questão sob todos os seus aspectos. S. AGOSTINHO, por exemplo (séc. IV), depois de estabelecer em princípio que é necessário pertencer à Igreja para obter a salvação, acrescenta que pode uma pessoa estar em erro, que se pode enganar a respeito da verdadeira Igreja, e não ser hereje.

b) No século XVI, S. ROBERTO BELARMINO e SOARES desenvolvem a questão e discutem sobretudo as *condições que se requerem* para pertencer ao corpo da Igreja.

c) No século XIX, os teólogos realizam grandes progressos na aplicação do dogma, distinguindo, e com razão, os diversos sentidos das palavras *pertencer* e *necessidade*.

1. Segundo uns, de dois modos pode uma pessoa pertencer à Igreja; *realmente* (in re) e em *desejo* (in voto). De facto, diz BAINVEL, podemos «pertencer à Igreja *em desejo,* pela *vontade,* ou coração, quando desejamos ser membros da Igreja, posto que, pròpriamente falando, não o sejamos. Este desejo pode ser *explícito,* como nos catecúmenos,

ou *implícito,* isto é, quando uma pessoa ainda não conhece a Igreja, mas deseja pôr em prática o que Deus quer. Todos os homens de boa vontade implìcitamente fazem parte da Igreja» (1).

2. Outros fazem distinção entre a *alma* e o *corpo* da Igreja, e afirmam que é de *necessidade de meio* (necessitate medii) pertencer à *alma* da Igreja, e de *necessidade de preceito* (necessitate praecepti) pertencer ao *corpo* da Igreja.

α) Ora *pertencem à alma da Igreja* todos aqueles que vivem em ignorância invencível — infiéis, herejes, cismáticos — e observam a sua religião em boa fé e se esforçam por agradar a Deus, segundo as luzes da sua consciência. Deus as julgará segundo os seus conhecimentos e as suas obras e não segundo o que ignoravam.

β) *Não pertencem à alma nem ao corpo da Igreja* todos os que estão em erro voluntário e culpável, os que sabem que a Igreja católica é a verdadeira e, contudo, não entram nela porque não querem observar os deveres que a verdade impõe. É sobretudo a estes, que «pecam contra a luz», como diz NEWMAN, que se aplica a máxima: «*Fora da Igreja não há salvação*».

Para terminar acrescentemos que estas duas interpretações do dogma católico são conformes aos ensinamentos de Pio IX na sua alocução consistorial «*Singulari quadam*», de 9 de Dezembro de 1854, e na sua Encíclica «*Quanto conficiamur*» dirigida aos Bispos de Itália, no dia 10 de Agosto de 1863. «Os que vivem em ignorância invencível a respeito da nossa santa religião e observam com solicitude a lei natural e os preceitos gravados nos seus corações, e os que, prontos a obedecer à voz de Deus, procedem segundo as normas da honestidade e da justiça, podem, com o auxílio da luz divina e da graça, alcançar a vida eterna, porque Deus... na sua soberana bondade e clemência, não permitirá que seja condenado às penas eternas aquele que não for culpável de falta alguma voluntária. Mas também é conhecida esta verdade católica, segundo a qual, ninguém se pode salvar fora da Igreja católica, e não podem obter a salvação aqueles que, com pleno conhecimento, são rebeldes à autoridade e às deci-

---

(1) BAINVEL, *Hors de l'Église pas de salut.*

sões da Igreja, assim como os que voluntàriamente se separam da unidade da Igreja e do Pontífice romano, sucessor de S. Pedro, a quem o Salvador confiou a guarda da sua vinha».

Conclusão. — Seja qual for o modo de interpretar a fórmula: «Fora da Igreja não há salvação», podemos deduzir estas conclusões:

1. Segundo a opinião unânime dos teólogos, é *absolutamente necessário pertencer à alma da Igreja,* pois que a graça é o único meio de conquistar o céu.

2. É necessário também, em certo modo, *pertencer ao corpo da Igreja.* Dizemos em *certo modo,* porque é preciso distinguir entre os que conhecem a Igreja e os que a não conhecem. Para os primeiros, é de *necessidade de meio e de preceito* pertencer *visìvelmente, externamente, in re,* ao corpo da Igreja. Os segundos, — que não podem estar obrigados a obedecer a um preceito que ignoram, — basta que pertençam *implìcitamente,* isto é, *pelo desejo,* não formulado com palavras, mas contido no acto de caridade e na vontade de fazer o que Deus quer.

Bibliografia. — Dic. d'Alès: DE LA BRIÈRE, art. *Église;* MICHIELS, art. *Évêques;* JUGIE, art. *Grecque* (Église); d'ALÈS, art. *Libère* (le Pape). F. CABROL, art. *Honorius* (La question d'). — Dic. Vacant-Mangenot: DUBLANCHY, art. *Église.* BAINVEL, art. *Apostolicité;* A. BAUDRILLART, art. *Calvin, Calvinisme.* A. GATARD, art. *Anglicanisme;* S. VAILHÉ, art. *Constantinople* (Église).—BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. L'Église naissante et le catholicisme* (Lecoffre). — FOUARD, *Les Origines de l'Église; Saint Pierre et les premières années du christianisme; Saint Paul, ses missions; Saint Paul, ses dernières années; Saint Jean et la fin de l'âge apostolique* (Lecoffre). — BOURCHANY, PÉRIER, TIXERONT, *Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon* (Lecoffre). — TIXERONT, *Histoire des dogmes. La théologie anténicéenne; Précis de Patrologie* (Lecoffre). — ERMONI, *Les origines historiques de l'épiscopat monarchique; Les premiers ouvriers de l'Évangile* (Bloud). — SEMÉRIA, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Église primitive* (Lethielleux). — BOUDINHON, *Primauté, schisme et juridiction* (Revue du can. contemporain, 1896). — DE MAISTRE, *Du Pape.* — GUIRAUD, *La venue de Saint Pierre à Rome* (Rev. pr. d'Ap., 1 Nov. 1905). — PRAT, *La théologie de Saint Paul* (Beauchesne). — HUGUENY, *Critique et Catholique* (Letouzey). — DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église; Églises séparées* (Fontemoing). — A. de POULPIQUET, *La notion de catholicité* (Bloud). — LODIEL, *Nos raisons d'être catholiques* (Bloud). — Mons. BAUDRILLART, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme* (Bloud). — Mons. JULIEN, *Bossuet et les Protestants* (Beauchesne). — GOYAU, *L'Allemagne reli-*

gieuse, *Le Protestantisme* (Perrin). — BRICOUT, *Les Églises réformées en France* (Rev. du Cl. fr. 1908). — RAGEY, *L'Anglicanisme le Ritualisme, le Catholicisme* (Bloud). — THUREAU-DANGIN, *Le catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle* (Bloud). — BOSSUET, *Histoire des variations des Églises protestantes, Discours sur l'unité de l'Église.* — GONDAL, *L'Église russe* (Bloud). — MONSABRÉ, *Exposé du dogme*, 51^e et 52^e conf. — MOURRET, *Histoire de L'Église* (Bloud). — MARION, *Histoire de l'Église* (Roger et Chernovitz) — BAINVEL, *Hors de l'Église pas de salut* (Beauchesne). — *L'Ami du Clergé*, ano de 1923, n.º 26. — BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi.* — WILMERS, *De Christi Ecclesia* (Pustet). — Os tratados de Apologética: TANQUEREY, Mons. GOURAUD, MOULARD et VINCENT, VERHELST, etc.

SECÇÃO II

CONSTITUIÇÃO DA IGREJA

CAPÍTULO I. — HIERARQUIA E PODERES DA IGREJA.

CONSTITUIÇÃO DA IGREJA.

- **1.º Hierarquia.**
  - A. *Definição.*
  - B. *Espécies.*
    - *a)* Hierarquia de Ordem.
    - *b)* Hierarquia de jurisdição.
- **2.º Poderes da Igreja em geral.**
  - A. *Poder de ensinar.*
    - *a)* Objecto.
      - 1. directo.
      - 2. indirecto.
    - *b)* Modo de exercer o
      - 1. magistério extraordinário.
      - 2. magistério ordinário.
  - B. *Poder de governar.*
    - *a)* Existência.
      - 1. Adversários.
      - 2. Provas.
    - *b)* Objecto.
    - *c)* Modo de o exercer.
- **3.º Poderes do Papa.**
  - A. *Poder de ensinar.*
    - *a)* Objecto.
    - *b)* Modo de o exercer.
      - 1. *extraordinário.* Definições «ex catedra». Objecto e condições da infalibilidade.
      - 2. *ordinário.*
        - 1) Pelo próprio Papa.
        - 2) Pela Congregação do Santo Officio.
  - B. *Poder de governar.*
    - *a)* Objecto.
    - *b)* Modo de o exercer.
      - 1. O Sacro Colégio.
      - 2. Consistórios.
      - 3. Congregações romanas.
- **4.º Poderes dos Bispos.**
  - A. *Tomados individualmente.*
    - *a)* Poder doutrinal.
    - *b)* Poder de governar.
  - B. *Tomados colectivamente.*
    - *a)* Dispersos.
      - Infalibilidade.
    - *b)* Reunidos em concílio.
      - 1. Condições de ecumenicidade.
      - 2. Autoridade dos concílios.
      - 3. Sua utilidade.
      - 4. Série cronológica.

DESENVOLVIMENTO

385. — Divisão do capítulo. — Para reconhecer a verdadeira Igreja, determinámos, no começo da secção precedente, as *características essenciais* da sociedade fundada por Jesus Cristo. Por conseguinte, já conhecemos, ao menos nas suas linhas gerais, a *constituição da Igreja Romana,* visto que só ela é a verdadeira Igreja.

Mas é conveniente voltar ao assunto; porque, embora a constituição *actual* da Igreja dependa em certo modo da vontade e instituição de Jesus, todavia é incontestável que se desenvolveu e se adaptou às circunstâncias do meio em que se encontrava. É que a Igreja, apesar da sua origem divina, é uma sociedade humana e, por conseguinte, susceptível de progresso e modificações em tudo o que não for essencial à sua constituição.

Estudemos pois a sua constituição actual nestes dois capítulos da segunda secção. No primeiro descreveremos: 1.° a *hierarquia* da Igreja; 2.° os *poderes* da Igreja em geral; 3.° os *poderes do Papa;* e 4.° os *poderes dos Bispos.* No capítulo segundo trataremos dos *direitos da Igreja* e das suas *relações com o Estado.*

Art. I. — Hierarquia da Igreja.

386. — Vimos (n.os 309 e segs.) que J. Cristo fundou uma Igreja hierárquica, que nessa Igreja os membros não são todos iguais, mas estão divididos em duas classes distintas: Igreja *docente* e Igreja *discente.* Como a segunda se compõe sòmente de leigos, que não possuem autoridade eclesiástica, falaremos só da Igreja docente.

1.° **Definição.** — Segundo a etimologia (n.° 308 *n*), *hierarquia* significa *poder sagrado,* e emprega-se aqui para designar os diversos graus de categoria e de poder, que distinguem os ministros da Igreja docente.

387. — 2.° Espécies. — Na Igreja há duas hierarquias, uma de ordem e outra de jurisdição. — *a)* A *hierarquia de*

Ordem funda-se no poder de Ordem, que se comunica pela ordenação ou sagração. Tem por objecto a santificação das almas por meio da administração dos sacramentos e é inamissível. — *b)* A *hierarquia de jurisdição* baseia-se no poder de jurisdição, que se confere por instituição canónica, ou simplesmente, por nomeação e delegação. Tem por fim o governo da Igreja e é amissível.

388. — 3.º **Membros.** — A. **A hierarquia de Ordem** abrange todos os que receberam a ordem num grau qualquer. — *a)* De *direito divino*, compreende os bispos, os sacerdotes e os diáconos. — *b)* De *direito eclesiástico*, abraça também o subdiaconado e as ordens menores.

B. **A hierarquia de jurisdição** compõe-se daqueles que participam mais ou menos da jurisdição da Igreja. — *a)* De *direito divino*, compreende o Papa e os Bispos. — *b)* De *direito eclesiástico*, estende-se a todos os membros por eles designados. É evidente que o Papa, para poder governar a Igreja Universal, e os Bispos [1] a sua diocese, têm necessidade de auxiliares.

Os *auxiliares do Papa* formam a *Cúria romana*, que se compõe de cardeais, prelados e oficiais inferiores, distribuídos pelos seguintes organismos: o *Sacro Colégio*, as *Congregações romanas*, os *Tribunais* e os *Ofícios*.

Os *Bispos* têm como *auxiliares:* — *a)* O *Vigário Geral* que juntamente com o bispo forma como que uma só pessoa moral, para o auxiliar e substituir no governo da diocese. O vigário geral, juntamente com o *oficial* ou juiz ordinário, o *chanceler*, o *promotor da justiça*, o *defensor do vínculo*, os *notários* e outros auxiliares do bispo formam a *Cúria diocesana*. — *b)* O *Cabido*, isto é, a reunião dos cónegos da Igreja catedral ou metropolitana. É um corpo instituído canònicamente, cujas funções hoje [2] são exercer o culto

---

(1) Na hierarquia de jurisdição havia antigamente os *metropolitas* com jurisdição real sobre os bispos da sua província, e os *primazes* e *patriarcas* com autoridade sobre os arcebispos e os bispos. Em nossos dias, subsistem ainda esses títulos, mas na Igreja latina são apenas denominações de honra e de precedência.

(2) Durante muito tempo os cabidos tiveram grande importância. Constituíam o conselho ordinário do bispo e, por sua morte, estavam

solene na Igreja catedral, e auxiliar o bispo nos principais actos do governo diocesano, e por sua morte, nomear um vigário capitular que governe a diocese até a instituição canónica do novo bispo.

Outros auxiliares dos bispos são os *párocos*, que de direito divino não participam dos poderes da Igreja. Não podem decidir em casos doutrinais nem estabelecer leis relativas à disciplina ou ao culto. A sua função limita-se a cuidar da paróquia, cuja administração lhes foi confiada pelo bispo. Os párocos não constituem, portanto, um terceiro grau na hierarquia. O que fàcilmente se compreende, porque a sua existência só começou no século III. Até essa data, em cada cidade episcopal havia uma só igreja, da qual o bispo, embora assistido dum colégio de sacerdotes, conservava a administração pessoal, e reservava-se habitualmente as faculdades de pregar, baptizar, celebrar e confessar.

Quando o cristianismo obteve maior expansão, além das igrejas catedrais construíram-se nas vilas e aldeias igrejas menos importantes, chamadas *igrejas paroquiais*. Os bispos delegaram então a administração das suas paróquias em sacerdotes, que por este meio foram constituídos pastores de segunda categoria, chamados *curas* (do latim «cura» cuidado), por terem o cuidado dos fiéis pertencentes a essas circunscrições.

Art. II. — **Os Poderes da Igreja.**

389. — À Igreja docente, cuja hierarquia acabamos de estudar, conferiu Jesus Cristo três poderes (n.º 310): — *a)* o poder *doutrinal*, para ensinar a verdadeira fé; — *b)* o poder de *ordem*, para administrar os sacramentos; e — *c)* o poder de *governar*, para impor aos fiéis tudo o que é necessário ou útil à salvação. Como o poder de ministério

---

encarregados de administrar a diocese e de eleger o sucessor, o que não acontece actualmente se não em raros países (n.º 410 *n*). Nas dioceses onde não existe ainda cabido, as suas funções de auxiliar do bispo são desempenhadas pelos *consultores diocesanos*. Há também cabidos fora das Igrejas catedrais, com o fim primário de prestarem culto solene a Deus nas igrejas chamadas *Colegiadas*.

está relacionado com o *sacramento* da Ordem ([1]) falaremos sòmente do poder de *ensinar* e de *governar*.

§ 1.º — O PODER DOUTRINAL DA IGREJA.

390. — Já vimos que o poder de ensinar, confiado por J. Cristo à sua Igreja, inclui também o privilégio da infalibilidade (n.º 330), que foi concedido aos Apóstolos e aos seus sucessores (n.os 335 e segs.). Trata-se agora de determinar o *objecto* e o *modo de exercer* este poder.

1.º **Objecto.** — O *objecto* da infalibilidade deduz-se do *fim* que a Igreja tem em vista no seu ensino. Ora, o *fim* da Igreja é ensinar as verdades que dizem respeito à salvação. O objecto da infalibilidade, portanto, limita-se às verdades da fé e da moral e àquelas que *directa* ou *indirectamente* com elas se relacionam. Por conseguinte, as ciências profanas estão fora do campo da infalibilidade.

A. **Objecto directo.** — Constituem o *objecto directo* da infalibilidade todas as verdades *explícita* ou *implìcitamente* reveladas por Deus, que se contêm nos dois depósitos da Revelação: a Sagrada Escritura e a Tradição.

a) Verdades *explìcitamente* reveladas são as que se encontram nos Livros inspirados em termos claros ou equivalentes. A Escritura, por exemplo, diz-nos *claramente* que Deus existe, que é Criador do céu e da terra, que Jesus Cristo nasceu de Maria SS.ma, que sofreu, morreu, foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia. Diz-nos em termos *equivalentes* que J. Cristo é Deus e homem: «o Verbo fez-se carne» (*João*, I, 14); que a graça é necessária: «o sarmento não pode dar fruto se não estiver unido à vide... Sem mim nada podeis fazer» (*João*, XV, 4-6); que Pedro é o chefe de toda a Igreja: «apascenta os meus cordeiros, apascenta as minhas ovelhas (*João*, XXI, 15-17).

b) Verdades *implìcitamente* reveladas são aquelas que se deduzem doutras verdades reveladas por meio do raciocínio. Por exemplo, da verdade explìcitamente revelada que

(1) V. *Doutrina Cat.* n.os 430 e segs..

J. Cristo é Deus e homem, deduzem-se os dogmas das duas naturezas e das duas vontades em J. Cristo. Deste modo, os dogmas da transubstanciação, da Imaculada Conceição e da Infalibilidade pontifícia não se encontram explìcitamente na Sagrada Escritura, mas estão contidos noutras verdades claramente reveladas ou no depósito da Tradição.

391. — B. Objecto indirecto. — O *objecto indirecto* da infalibilidade são todas as verdades não reveladas, que estão relacionadas com as reveladas e que são indispensáveis para a conservação integral do depósito da fé. É evidente que o privilégio da infalibilidade inclui o poder de propor, sem temor de errar, todas as verdades de que depende a integridade da fé.

São, portanto, objecto *indirecto* da infalibilidade: — *a*) as *conclusões teológicas*. — Chama-se conclusão teológica a *conclusão* de um raciocínio em que uma das premissas é uma verdade revelada e a outra uma verdade conhecida pela razão. Por exemplo, desta *verdade revelada:* «Deus dará a cada um a recompensa segundo as suas obras», e da *verdade da razão:* Deus não pode punir ou recompensar o homem se este não for dotado de liberdade, podemos tirar a *conclusão teológica* que o *homem é livre;*

b) os *factos dogmáticos*. — O facto dogmático (1) é aquele que, sem ser revelado, está tão ìntimamente relacionado com o dogma que, negado ou posto em dúvida, o edifício da fé ameaçaria ruína. Dizer, por exemplo, que tal concílio ecuménico é legítimo, que Bento XV e Pio XII são legítimos sucessores de S. Pedro, que tal versão (p. ex.: a *Vulgata*) é substancialmente conforme ao texto original, que num dado livro se contêm heresias, são tantos outros factos dogmáticos.

É fácil compreender a importância da infalibilidade da Igreja em tais casos; porque, se não fosse infalível, se pudesse pôr-se em dúvida a legitimidade de um concílio ou

(1) Podem distinguir-se *três espécies de factos:* — *a)* os factos *revelados* (p. ex.: a Ressurreição de Jesus, a conversão de S. Paulo), acerca dos quais a infalibilidade da Igreja não pode ser contestada; — *b)* os factos *não revelados*, meramente históricos (p. ex.: a batalha de Aljubarrota) que não pertencem ao domínio da infalibilidade; e — *c)* os factos *dogmáticos*, isto é, aqueles de que aqui tratamos.

de um papa, como se poderiam impor os dogmas por eles definidos? Onde apoiaria a Igreja as suas definições se pudesse duvidar-se da autenticidade dos textos que invoca? Se a Igreja não pudesse afirmar com certeza que uma proposição condenável se encontra exposta num determinado livro, os herejes poderiam sempre evitar as condenações, fundando-se na distinção subtil entre a *questão de direito* e a questão *de facto.*

Foi o que aconteceu no século XVIII, quando INOCÊNCIO X condenou cinco proposições tiradas do «*Augustinus*» de JANSÉNIO. Os jansenistas fizeram então distinção entre a doutrina das proposições e o facto de saber se estavam contidas no «Augustinus». Admitiram a infalibilidade da Igreja na questão de direito, isto é, em julgar a doutrina, mas negaram a infalibilidade na questão de facto; porque, se o facto não era objecto da revelação, como eles diziam, não podia depender do magistério infalível da Igreja.

É evidente que a Igreja não pode julgar acerca do sentido que o autor teve na mente, isto é, do sentido *subjectivo,* — por isso não condena o pensamento do autor, — mas sòmente julga os escritos segundo o seu sentido óbvio e natural;

c) as *leis universais* relativas à *disciplina* e ao *culto* divino. — Ainda que as leis gerais da disciplina e do culto derivem do poder de governar, muitas vezes, porém, pressupõem um juízo doutrinal acerca da moral e da fé. A disciplina actual, por exemplo, que proibe aos leigos a comunhão sob as espécies do vinho, supõe a crença que J. Cristo está todo sob as espécies do pão [1]; por conseguinte, o juízo da Igreja deve ser isento de erro.

A infalibilidade contudo, não se estende às circunstâncias acidentais da legislação eclesiástica. Uma lei conforme à sã doutrina nem sempre é oportuna. Pode suceder que uma lei seja útil actualmente e não o seja mais tarde; que uma, hoje em vigor, seja depois modificada e até abrogada. É pois con-

---

(1) Do mesmo modo, o uso de baptizar as crianças supõe o dogma da transmissão do pecado original a todos os descendentes de Adão e a eficácia do baptismo conferido às crianças antes do uso da razão. O costume de orar pelos mortos supõe também o dogma do purgatório e a utilidade dos sufrágios para livrar as almas dos defuntos.

veniente, como já notámos (n.º 380), não julgar que há variações no dogma, quando se trata simplesmente de mudanças de disciplina ou de culto.

d) as *decisões que aprovam as constituições das Ordens religiosas.* — A Igreja é infalível quando declara que as regras de uma Ordem religiosa são conformes ao Evangelho. Não é, porém, infalível, segundo Soares, acerca da utilidade ou oportunidade de uma Ordem, se bem que seja temerário dizer o contrário, se a sua inoportunidade e inutilidade não forem manifestas;

e) a *aprovação do ofício divino* ou *breviário.* — Não quer isto dizer que o breviário esteja isento de qualquer erro histórico, mas simplesmente que nada contém que seja contrário à fé, ou aos bons costumes;

f) a *canonização dos santos.* — Canonização é a sentença solene, pela qual o Santo Padre declara que uma pessoa está no céu e que se lhe pode prestar culto de dulia. Tal é, pelo menos, a canonização *formal,* como está em uso em nossos dias. Chama-se *formal,* porque está revestida de *formas* jurídicas que lhe conferem todas as garantias de verdade [1].

---

(1) **Canonização.** — A canonização compreende uma longa e minuciosa série de processos exclusivamente reservados à Santa Só. Compõe-se de três processos: de *Venerabilidade,* de *Beatificação* e de *Santidade.*

O Bispo da diocese, em que nasceu o *Servo de Deus,* faz o primeiro processo chamado *processo de informação.* Este processo tem por fim fazer um inquérito acerca da pureza da doutrina pelo exame dos seus escritos, da fama de santidade, das suas virtudes, dos milagres ou martírio, da ausência de qualquer obstáculo peremptório e do não-culto (*can.* 2038). Só depois de participar os resultados à *S. Congregação* dos Ritos, se introduz a causa se o primeiro processo foi favorável.

1. A S. Congregação começa então o exame do processo de informação. O juízo acerca da heroicidade das virtudes ou do martírio é reservado ao Papa. Sòmente depois deste juízo, se pode dar ao Servo de Deus o título de *Venerável.*

2. Além da heroicidade das virtudes ou martírio, são necessários dois milagres para a *Beatificação.* O Papa manda publicar, quando julga conveniente, o decreto *de tuto,* permitindo que se proceda à *Beatificação,* a qual se faz durante uma missa solenissima em que se lê o decreto. Desde aquele momento o novo Beato pode ser objecto de culto público e as suas relíquias pùblicamente veneradas, mas não levadas em procissão. Pode ter ofício próprio, concedido para algumas regiões, todavia não é permitido dedicar-lhe igrejas nem aureolar a sua imagem.

3. O último processo, que é o da *canonização,* consiste na discussão de dois novos milagres, feitos por intercessão do Beato depois da beatificação *formal* (*can.* 2138). Se são aprovados, o Papa assina um novo decreto *de tuto* e celebram-se finalmente três consistórios: o primeiro é secreto e termina pelo voto dos cardeais e consultores; no segundo, que é público, há um discurso em favor da causa; no terceiro, que é semi-público, procede-se à última votação, e fixa-se a data da leitura do decreto de canonização na Basílica de S. Pedro em Roma (*can.* 1999-2141).

Por isso, é opinião comum entre os teólogos que a Igreja é infalível na *canonização formal,* mas não é de fé esta proposição.

Admitem também os teólogos que as canonizações, como se faziam antes do século XII, — bastava o testemunho popular ratificado pelo bispo da diocese, para que uma pessoa fosse proclamada santa, — não dependiam do magistério infalível da Igreja. Sabemos que algumas dessas canonizações chamadas *equipolentes* (equivalentes) foram maculadas com o erro e deram origem a santos lendários ([1]). Como a beatificação não é juízo definitivo, não pertence ao domínio do magistério infalível;

g) as *censuras doutrinais* ([2]), que a Igreja aplica a certas proposições. — É de fé que a Igreja é infalível quando aplica a uma doutrina a nota de herética. Segundo a opinião comum dos teólogos, é também infalível quando diz que uma doutrina é próxima da heresia, ou errónea. Não é, porém, certa a infalibilidade, quando censura uma doutrina de temerária, ofensiva aos ouvidos pios, ou improvável. Contudo, ainda neste caso, tem direito a um religioso assentimento.

392. — 2.º Modo de o exercer. — De dois modos exerce a Igreja o magistério infalível: um *extraordinário,* outro *ordinário.*

A. **Magistério extraordinário.** — Raramente a Igreja se serve do magistério *extraordinário.* Exerce-o: — *a) pelo*

---

(1) Neste caso, a decisão da Igreja, que proclama um personagem santo e digno de culto especial, fica sem aplicação concreta. O objecto formal do culto não seria o condenado, enquanto tal, mas a pessoa fictícia a cujas virtudes, supostas heróicas, a Igreja prestaria culto.

Ou se trate da canonização formal ou da equivalente, não se deve confundir a canonização com os factos históricos, a que se chamam a *lenda* do Santo, nem com a *autenticidade das relíquias.* Quando a Igreja canoniza alguém, não é sua intenção definir a verdade da sua lenda, nem a autenticidade das relíquias.

(2) Chama-se *censura doutrinal* o juízo formulado pela Igreja, acerca de um livro ou proposição considerados sob o aspecto da doutrina. Este juízo pode conter uma simples censura, uma crítica, ou uma condenação.

Uma proposição diz-se: — 1. *herética* quando se opõe directamente à fé católica; — 2. *próxima de heresia* quando se opõe a uma doutrina, tida universalmente como verdadeira, mas não definida; — 3. *errónea,* quando contradiz uma verdade revelada, não dogmàticamente definida, nem universalmente admitida; ou quando se opõe a uma conclusão teológica; — 4. *temerária,* se a doutrina oposta se apoia em sólidos argumentos de autoridade e de razão; — 5. *malsoante* e *ofensiva aos ouvidos pios,* quando os termos empregados ofendem o respeito devido às coisas santas, ou quando as palavras são impróprias e se prestam a falsas interpretações.

Papa, quando fala «ex cathedra» (n.^{os} 398 e 399); ou: — *b) pelos Bispos* em união com o Papa e reunidos em *concílios gerais* (n.^{os} 414 e segs.).

B. **Magistério ordinário e universal.** — Assim se chama o ensino que o Papa e os Bispos dão em todos os tempos e em todos os países (n.^{os} 401 e 411). Quando Nosso Senhor disse aos Apóstolos: «Ide, ensinai todas as nações», não lhes limitou o poder a certos tempos e lugares. O Papa e os Bispos devem, pois, exercer as funções de *mestres* não só raramente e em circunstâncias solenes, mas sempre e em toda a parte.

§ 2.º — O PODER DE GOVERNAR.

393. — O poder de governar. — Compreende três poderes: — *a)* o *legislativo,* isto é, não sòmente de interpretar a lei natural, mas também de impor deveres em vista do bem comum, deveres que obrigam em consciência os súbditos da Igreja; — *b)* o *judicial,* para julgar as acções e dar sentenças; — *c)* finalmente, o poder *penal* ou *coercivo,* isto é, de aplicar sanções proporcionadas às infracções.

1.º **Existência.** — A. **Adversários.** — Negaram a *existência* do poder de governar: — *a)* no século XIV, os *fraticelos.* Estes sectários fanáticos, que pertenciam à ordem franciscana, pretenderam fundar uma Igreja espiritual e invisível, superior à visível, e faziam depender o poder de governar, da santidade pessoal dos ministros da Igreja;

b) no século XVI, Lutero e os partidários da *Reforma* que, fundando-se na teoria da justificação pela fé sem as obras, concluíam que o homem justificado não estava sujeito à observância dos mandamentos de Deus e da Igreja;

c) no século XVII, os *jansenistas* e *galicanos,* que defendiam que o poder da Igreja se limitava ao espiritual; as coisas temporais eram da competência exclusiva do poder secular.

B. **Provas.** — Atestam-nos a *existência* do poder de governar: — *a)* a *Sagrada Escritura,* como se depreende das palavras com que Nosso Senhor dá aos Apóstolos o

poder de apascentar, isto é, de reger os fiéis, de ligar ou desligar, de condenar os desobedientes à Igreja: «Quem vos ouve, a mim ouve, e quem vos despreza, a mim despreza» (*Luc.*, X, 16). «Quem não ouve a Igreja, seja tido como pagão e publicano» (*Mat.*, XVIII, 17).

b) A prática da Igreja. 1. Os *Apóstolos* exercitaram os três poderes: — α) o poder *legislativo*. No concílio de Jerusalém ordenam aos neo-convertidos «que se abstenham das carnes oferecidas aos ídolos, do sangue, da carne sufocada e da impureza» (*Act.*, XV, 29). S. Paulo louva os Coríntios por obedecerem às suas *prescrições* (I *Cor.*, XI, 2);

β) o poder *judicial*. S. Paulo entrega a Satanás «Himeneu e Alexandre para que aprendam a não blasfemar» (I *Tim.*, I, 20); faz o mesmo com o incestuoso de Corinto (I *Cor.*, V, 1, 5);

γ) o poder *penal*. É ainda S. Paulo que escreve aos Coríntios: «Por isso vos escrevo estas coisas, estando ausente, para não ter de usar de severidade quando estiver entre vós, servindo-me do poder que o Senhor me deu para edificar e não destruir» (II *Cor.*, XIII, 10). Este modo de proceder dos Apóstolos supõe manifestamente que receberam de Jesus Cristo o poder de legislar na Igreja.

2. *Depois dos Apóstolos* a Igreja exerceu em todos os tempos o poder de governar. Este poder manifestou-se de diversos modos, segundo os tempos e as circunstâncias; a Igreja nunca deixou de *reivindicar o direito de promulgar leis disciplinares* e de exigir a sua observância.

Nos primeiros séculos, este poder aparece em numerosos *costumes*, — relativos à administração dos sacramentos, em especial do baptismo, penitência e eucaristia, — que foram pràticamente considerados como *obrigatórios*, por condenarem e rejeitarem costumes contrários, que tendiam a introduzir-se em algumas localidades. O Papa S. Estêvão, por exemplo, reprovou o procedimento das Igrejas de África e proibiu rebaptizar os que tinham recebido o baptismo dos herejes. Depois, com o tempo, graças ao influxo da Igreja na sociedade, desenvolveu-se a legislação eclesiástica e estendeu-se às questões mistas, como o matrimónio e os bens eclesiásticos.

Desde a Idade Média a Igreja não se contentou com promulgar leis e estabelecer penalidades espirituais e até tempo-

rais e pedir a sua execução à autoridade secular. Enfim, de tal modo teve consciência do seu poder que não hesitou em ensinar por boca de Gregório VII (século XI) que, em virtude da sua missão divina, tem direito de mandar não só os indivíduos, mas também as sociedades e os seus chefes temporais, em todas as circunstâncias, conforme o exigirem os interesses espirituais que lhe estão confiados.

c) O poder governativo deriva, além disso, das *definições da Igreja*. O concílio de Trento definiu o dogma do poder *legislativo*. Os poderes *judicial* e *penal* foram também proclamados pelo mesmo concílio e por alguns papas, como João XXII, Bento XIV e Pio VI. Pio IX condenou no *Syllabus* os que afirmavam que a Igreja não tinha poder de empregar a força, nem poder algum temporal directo ou indirecto» (*prop.* XXIV), Leão XIII declarou na Encíclica *Immortale Dei* que «Jesus Cristo deu à Igreja, em assuntos religiosos, plenos poderes de promulgar leis, pronunciar sentenças e aplicar sanções»;

d) *A natureza da Igreja*. A Igreja é uma *sociedade perfeita* (n.º 419). Como tal é autónoma e deve possuir todos os direitos inerentes a qualquer sociedade perfeita e, por conseguinte, os três poderes, legislativo, judicial e coercivo, como meios necessários, ou ao menos muito úteis, para conseguir o seu fim.

394. — 2.º **Objecto.** — A. *Poder legislativo*. — Em princípio podemos afirmar que, pelo facto de a Igreja ter um fim sobrenatural, possui o poder de *legislar* sobre tudo o que se refere a este fim. Donde se segue que o *objecto* do poder legislativo é duplo:

a) Quanto à parte *positiva*, compreende o poder de *impor* tudo o que é conveniente ou necessário para conseguir o seu fim. Pode, pois, a Igreja estabelecer leis disciplinares acerca dos sacramentos, objectos do culto e bens próprios. A Igreja sempre reclamou esse direito. Já nos primeiros séculos, apesar das violentas perseguições não deixarem ouvir a sua voz, defendia a santidade e a estabilidade da união conjugal, a liberdade do matrimónio entre escravos e livres e muitos outros princípios contrários às leis civis da época. O mesmo fez em todos os tempos com

a aprovação da autoridade civil ou mesmo contra o seu assentimento.

b) Quanto à parte *negativa*, a Igreja recebeu o poder de *proibir* aos súbditos quanto lhes possa servir de estorvo à consecução do seu fim sobrenatural. Ora, como nenhuma acção humana deve ser contrária a este fim, é evidente que o poder de governo abraça, directa ou indirectamente, todos os actos da vida individual e social.

B. O poder *judicial* e o *coercitivo* têm o mesmo objecto que o legislativo; por conseguinte, devem exercer-se em todas as infracções das leis eclesiásticas.

395. — 3.º **Modo de o exercer.** — Como o modo de exercer o poder governativo depende da extensão da jurisdição daqueles que a exercem, trataremos esta questão quando falarmos dos poderes do Papa e dos Bispos.

Art. III. — **Os poderes do Papa.**

396. — Já demonstrámos que Jesus Cristo colocou à frente da Igreja um chefe supremo, S. Pedro; que o Bispo de Roma, isto é, o Papa é o sucessor de S. Pedro no primado (n.º 325); e que, por conseguinte, tem a *plenitude* dos poderes conferidos por Jesus à sua Igreja. Falta-nos só determinar o *objecto* e o *modo de exercício* desses poderes: o doutrinal e o governativo.

§ 1.º — O PODER DOUTRINAL DO PAPA. A SUA INFALIBILIDADE.

397. — 1.º **Objecto.** — Pelo facto de o Papa possuir a plenitude dos poderes da Igreja, podemos afirmar em geral que o *objecto* do poder doutrinal e da infalibilidade do Papa é tão extenso como o da Igreja. Tudo o que dissemos (n.os 390 e 391) do objecto *directo* e *indirecto* do poder de ensinar da Igreja aplica-se, portanto, ao poder de ensinar do Papa.

398. — 2.º **Modo de o exercer.** — O Papa exerce de dois modos o poder de ensinar: — *a)* de um modo *extraor-*

dinário e *solene* nas definições «ex cathedra», e — *b)* de um modo *ordinário.*

A. **Magistério extraordinário. O dogma da infalibilidade pontifícia.** — Provámos històricamente a existência da infalibilidade pontifícia. Falta determinar o modo como este dogma se entende.

a) Adversários. — 1. *Antes da definição* deste dogma no concílio do Vaticano (1870), eram adversários da infalibilidade pontifícia: — α) os *protestantes*, para quem a Sagrada Escritura é a única regra de fé infalível; — β) os *galicanos*, que punham acima do papa os concílios gerais e só julgavam irreformáveis as definições pontifícias depois de serem sancionadas pelo consentimento da Igreja. O galicanismo, que teve a sua origem no grande cisma do Ocidente, foi defendido no século XV por P. D'AILLY e GERSON; no século XVII, por RICHER, P. DE MARCA e sobretudo por BOSSUET que condensou a doutrina galicana nos quatro artigos da famosa *Declaração de* 1682 (1). O galicanismo, ensinado nas escolas francesas de teologia e sobretudo na Sorbona, propagou-se também na Alemanha sob o nome de *Josefismo.*

2. *Depois da definição* dogmática, negaram a infalibilidade pontifícia alguns católicos, em particular um grupo de católicos alemães, chefiados por DÖLLINGER e REINKENS, que se chamaram *Católicos Velhos.* Todos os protestantes rejeitam este dogma, do qual muitos deles não têm noção exacta. Confundem a infalibilidade com a *omniscência* (DRAPER), ou com a *inspiração* (LITTLEDALE); outros julgam que é uma espécie de união hipostática entre o Espírito Santo e o Papa (PUSEY).

399. — *b)* **O dogma. — Objecto e condições da infalibilidade.** — O concílio do Vaticano definiu por estas palavras o dogma da infalibilidade pontifícia: «O Soberano Pontífice, quando fala «ex cathedra», isto é, quando define, como Pastor e Doutor de todos os cristãos e em virtude da suprema autoridade apostólica, que uma doutrina, relativa à fé ou aos costumes, deve ser crida pela Igreja universal, possui, pela assistência divina que lhe foi prometida na pessoa de S. Pedro, aquela plenitude de infalibilidade com que o Redentor divino quis ornar a sua Igreja, quando define uma doutrina relativa à fé e aos costumes. Por conseguinte, as suas definições são

---

(1) Eis o conteúdo destes artigos: — 1. Nas coisas temporais, os reis e os príncipes são independentes do Papa. — 2. Os concílios gerais são superiores ao Papa. — 3. O romano Pontífice, no exercício da sua autoridade, deve conformar-se com os cânones. — 4. Em matéria de fé, as decisões do Papa só são irrevogáveis se forem confirmadas pelo consentimento da Igreja.

irreformáveis por si mesmas e não em virtude do consentimento da Igreja» [1].

Como se vê, a infalibilidade pontifícia tem o *objecto* bem delimitado e requer determinadas *condições*. Para ser infalível, deve o Papa falar *ex cathedra* [2], o que exige *quatro condições:*

1. Deve desempenhar o *cargo de Pastor e Doutor de todos os cristãos*. Como doutor particular não é infalível; pode até enganar-se nos seus escritos e alocuções [3]. Sem dúvida, a *infalibilidade é pessoal;* é inerente à pessoa e não à Sé Apostólica, nem pode ser comunicada ou delegada a outrem. Contudo só é pessoal, na medida em que o Papa exerce as funções de Doutor universal.

2. Deve *definir*, isto é, decidir irrevogàvelmente uma questão, quer seja controversa, quer não.

3. A doutrina definida deve *concernir à fé* ou *aos costumes*, isto é, deve tratar-se de verdades reveladas, que é necessário crer ou praticar, ou de verdades com elas conexas. Fora *deste campo*, por exemplo, nas ciências humanas, o Papa está sujeito a erro como os outros. A infalibilidade pontifícia não é, pois, um poder arbitrário ou ridículo.

4. Deve definir com *intenção de querer obrigar toda a Igreja*. É evidente que uma doutrina definida impõe a toda a Igreja a obrigação de assentimento. Como poderemos saber que o Papa teve a intenção de obrigar toda a Igreja? As qualificações de heresia e de anátema são os sinais mais ordinários para conhecermos as definições, mas não são a

---

(1) Const. *Pastor aeternus*, cap. IV.

(2) Ex **cathedra** (lat. *da cadeira*). Esta expressão antiga, empregada para designar o magistério infalível do Papa e consagrada pela definição do concílio do Vaticano, provém de que a *cadeira* ou sede, donde primitivamente o Bispo instruía o povo, simbolizava ao mesmo tempo a autoridade episcopal e o próprio *ensino*. A *Cadeira de S. Pedro*, a *Sé Apostólica* e a *Santa Sé* são expressões idênticas e designam a autoridade doutoral do Papa. Já na Sagrada Escritura se encontra uma expressão semelhante: Nosso Senhor diz (*Mat.*, XXIII, 2), que «os escribas e os fariseus se sentaram na cadeira de Moisés» para indicar que, na religião judaica, eram os representantes de Moisés, e tinham o direito de ensinar.

(3) Os teólogos vão ainda mais longe e perguntam se o Papa como *doutor particular* pode cair na heresia e aderir a ela ciente e obstinadamente. Respondem em geral que *acidentalmente* e por ignorância pode errar na fé, mas, devido à Providência divina, julgam que não pode perseverar no erro e tornar-se *hereje formal*. Se isto sucedesse, são de opinião que o Papa deixaria de pertencer à Igreja e, com mais razão ainda, de ser o seu chefe. Neste caso, os bispos reunidos declará-lo-iam privado da dignidade e, segundo PALMIERI, Deus retirar-lhe-ia a jurisdição suprema.

forma obrigatória, nem a única. O teor do documento e da linguagem empregada, ainda quando não se dirija a toda a Igreja ([1]), basta para reconhecer que o Sumo Pontífice teve intenção de propor, como obrigatória a todos os fiéis, a proposição que diz respeito à fé ou à moral.

400. — Observações. — 1. A infalibilidade do Papa baseia-se na *assistência* que Nosso Senhor prometeu a S. Pedro e a seus sucessores (n.os 330 e segs.), mas não dispensa o trabalho nem os meios humanos de conhecer a verdade. Tais são os concílios e, dum modo ordinário, os conselhos dos cardeais, dos bispos e dos teólogos.

2. Da infalibilidade do Papa seria absurdo concluir a sua *impecabilidade*. Não há relação entre uma e outra, porque o privilégio da infalibilidade não é inerente à virtude: por isso um papa pode ser pecador e ao mesmo tempo infalível.

3. As definições pontifícias são *irreformáveis por si mesmas* e não pelo consentimento da Igreja; pois a infalibilidade pontifícia é independente da aceitação dos bispos.

4. A infalibilidade pontifícia, posto que só fosse definida em 1870, foi sempre reconhecida na Igreja (n.o 337). Não se deve, pois, considerar como inovação doutrinal, mas como afirmação solene e explícita duma verdade contida no Evangelho e na Tradição.

Objectam alguns que a autoridade do Papa, na hipótese da infalibilidade, constitui um *poder absolutamente despótico* e suprime toda a liberdade de pensar.

Resposta. A autoridade infalível do Papa não é mais despótica do que a da Escritura. Se o católicos não têm liberdade de pensar, quanto aos juízos irrevogáveis do Papa, também os protestantes a não têm relativamente aos textos da Escritura. Tanto mais que as definições solenes do Papa são apenas a interpretação autêntica das fontes da Revelação. É noção falsa da liberdade de pensar, considerá-lo como a faculdade de abraçar o erro. Obedecer a um decreto infalível é aderir livremente a uma verdade conhecida como certa.

---

(1) É um exemplo frisante o de INOCÊNCIO I, que enviou às Igrejas da África um decreto em que condenava o *erro de Pelágio* e definia a doutrina da graça, não só para a Igreja particular a que se dirigia o decreto, mas para a Igreja universal.

401. — B. Magistério ordinário. — O Papa exerce este magistério ou *directamente* por si mesmo, ou *indirectamente*, por meio das Congregações romanas.

a) **Directamente.** — O Papa pode expor aos fiéis as verdades sem ter intenção de as definir solenemente. — 1. É assim que torna conhecidas as suas decisões nas *constituições dogmáticas* geralmente publicadas a seguir a outro documento. — 2. Expõe a sua maneira de ver: α) nas *Encíclicas* ou cartas circulares dirigidas a todos os Bispos, ou só aos duma nação; β) nas *Letras apostólicas,* forma que emprega, por exemplo, quando anuncia um jubileu; γ) nas *Alocuções consistoriais* pronunciadas diante dos Cardeais; e, finalmente, δ) nos *Breves,* cartas dirigidas a particulares, etc.

Um dos principais documentos, publicados nos últimos cem anos, foi sem dúvida a Encíclica *Quanta cura* seguida do *Syllabus,* ou colecção de oitenta proposições, onde se contêm os principais erros dos nossos tempos e que Pio IX pela segunda vez condenava em 1864.

Aos ensinamentos pontifícios — seja qual for a sua forma, e ainda que não tenham por objecto definições solenes — temos sempre obrigação de prestar assentimento intelectual, ao menos provisòriamente. Dizemos *provisòriamente,* porque, se exceptuarmos os dogmas que são sentenças irreformáveis e possuem uma certeza absoluta e definitiva, os outros ensinamentos do Papa, posto que dignos do maior respeito e veneração, não excluem a possibilidade de modificações ulteriores.

402. — *b)* **Indirectamente.** — O Papa exerce o magistério ordinário *indirectamente* pela *Congregação do Santo Ofício,* de que falaremos ao tratar das Congregações romanas (n.º 406).

Autoridade dos decretos da Congregação do Santo Ofício. A autoridade destes decretos depende da maneira como são promulgados. O Santo Padre pode aprová-los de dois modos: ou solenemente, *in forma speciali,* ou dum modo comum, *in forma communi.*

1. Se a aprovação é feita *solenemente,* isto é, se o Papa promulga os decretos em seu nome e sob a sua res-

ponsabilidade jurídica, têm o valor dos *actos pontifícios* e podem ser infalíveis se possuem as condições requeridas (ex.: os decretos de S. Pio V contra Baio e de Inocêncio X contra Jansénio). Muitas vezes, contudo, o Papa não tem intenção de pronunciar sentença definitiva, ou definição *ex cathedra*. Neste caso, o nosso assentimento deve ser, *não absolutamente firme* como no acto de fé, mas sincero e interno.

2. Se a aprovação for dada *in forma communi*, quer dizer, quando recai sobre um decreto considerado como acto da Congregação, este decreto é apenas um acto da Congregação e não é, portanto, infalível, pois a infalibilidade pontifícia é incomunicável. Todavia tem grande autoridade e exige, senão um assentimento absoluto, ao menos uma prudente adesão. Quem tiver razões graves para julgar que a decisão é errónea, não tem, por esse facto, direito a combatê-la por palavra ou por escrito, mas pode expor respeitosamente à Sagrada Congregação os motivos da sua dúvida.

§ 2.º — O PODER DE GOVERNO DO PAPA.

403. — 1.º Objecto. — Com o poder supremo de jurisdição pode o Papa: — *a) fazer leis para toda a Igreja*, abrogá-las ou dispensar delas, se o julgar conveniente; pode até dispensar de leis feitas pelos bispos. — *b) Nomear bispos*, ou determinar o modo da sua nomeação; pode depô-los quando houver razões graves e o bem da Igreja o exigir. Foi o que sucedeu em 1801, quando Pio VII ordenou a todos os bispos franceses que renunciassem; — *c) convocar concílios*; — *d)* pronunciar *sentenças definitivas*. Por isso, tanto no campo disciplinar, como nas questões do dogma e da moral, não podemos apelar do Papa para a Igreja universal, ou para o concílio ecuménico; nem do Papa pretensamente mal informado para o Papa melhor informado, como sustentavam os galicanos.

2.º O seu exercício. — Como o Papa só por si não pode exercer no mundo inteiro a jurisdição ordinária e imediata, serve-se de *legados* ou *núncios* e dos cardeais residentes em Roma. Não insistiremos aqui nas funções dos lega-

dos e dos núncios [1]. Podemos chamá-los representantes do Papa, ou embaixadores junto dum governo estrangeiro. Só trataremos mais devidamente do Sacro Colégio dos cardeais e das funções que desempenham, em particular, nos *Consistórios* e nas *Congregações romanas*.

404. — O Sacro Colégio dos cardeais. — 1. Origem. — Primitivamente a palavra *cardeal* (do lat. *cardo*, gonzo, ponto de apoio) designava o bispo, o sacerdote ou o diácono fixo de um modo estável a uma igreja ou a um título eclesiástico, que, por isso mesmo, ficava sendo o ponto de apoio, o centro da sua actividade. A origem da instituição cardinalícia deve procurar-se no *presbyterium* da primitiva Igreja composto de sacerdotes e diáconos encarregados de auxiliar o bispo no seu ministério. Mais que nenhum outro, o Bispo de Roma devia sentir a necessidade de ser assistido por causa do seu pesado cargo. Por isso, desde os primeiros séculos vemo-lo rodeado de diáconos, encarregados de cuidar dos pobres, e de sacerdotes que deviam exercitar o seu ministério na Igreja do pontífice e noutras Igrejas paroquiais, que tomaram a denominação de *títulos*.

O nome de *cardeal*, primeiro genérico e indeterminado, foi depois reservado ao clero das igrejas catedrais e, pouco a pouco, veio a ser um *título exclusivo da Igreja romana*, que se pode considerar o *cardo*, o verdadeiro ponto de apoio da unidade da Igreja.

2. **Número.** — O número de cardeais variou conforme as épocas. Nos fins do século XVI o papa Sisto V fixou o número dos cardeais diáconos em 14, o dos cardeais presbíteros em 50

---

(1) **Legados e Núncios.** — Antigamente todos os representantes do Papa numa corte ou num concílio, chamavam-se *legados*. Na Idade Média havia três espécies de legados: — *a) legados-natos*, que eram arcebispos encarregados de representar o Papa, dum modo permanente num reino ou província; — *b) legados enviados* (missi), que desempenhavam o papel de embaixadores junto dos príncipes; — *c) legados a latere* ou, segundo o sentido da expressão latina, legados *do lado*, isto é, os que vinham de junto do Papa, quer dizer, que tinham recebido dele os mais amplos poderes.

O *legado-nato* é actualmente um mero título honorífico. Os legados enviados foram substituídos pelos *núncios* (lat. *nuntius*, mensageiro): são verdadeiros embaixadores do Papa e representam-no como chefe espiritual, — e antes de 1870 como chefe temporal, — junto dos príncipes e governos. O cargo de *legado a latere* ainda existe, mas simplesmente como missão temporária.

e o dos cardeais bispos em 6: três classes, por conseguinte, não fundadas no poder de ordem, mas no título eclesiástico, que a cada um é determinado no momento da promoção. Desde então o Sacro Colégio, de direito, compõe-se de 70 membros, à frente dos quais está um *decano*, mas de facto este número é raramente atingido.

3. **Função.** — A função dos cardeais é dupla: — *a) Extraordinária.* Os cardeais devem reunir-se em *conclave* (1), o mais depressa possível, depois da morte do Papa e eleger o sucessor. Este direito foi-lhes atribuído por um cânon do terceiro concílio ecuménico de Latrão (1179), com exclusão do clero inferior e do povo. — *b)* A função *ordinária* consiste em auxiliar o Sumo Pontífice no governo da Igreja, nos *consistórios* e nas *congregações*.

---

(1) **Conclave** (lat. *cum*, com e *clavis*, chave). Este termo designa: — *a)* o *local* rigorosamente fechado à chave onde se reunem os cardeais para a eleição do novo Papa; — *b)* a própria *assembleia*. As regras principais estabelecidas por Gregório X, no segundo concílio ecuménico de Lião (1274) para a eleição do Papa, são:

1. Os cardeais devem reunir-se, dentro dos dez dias que se seguem à morte do Papa, num local de tal maneira fechado que ninguém possa entrar nem sair. Pio XI (1922) aumentou este tempo até 15 ou 18 dias. — 2. Ninguém de fora pode comunicar com eles nem de viva voz, nem por escrito, sob pena de excomunhão *ipso facto*. — 3. O conclave deve reunir-se no palácio que habitava o pontífice defunto ou (se morrer fora da cidade onde residia com a sua corte), na cidade de que depende o território onde morreu o Papa.

Quanto ao *modo de escrutínio*, a eleição pode fazer-se: — 1. por *escrutínio secreto*, com a maioria de dois terços dos votos; — 2. por *compromisso*, se, por motivo de graves divergências entre os cardeais quanto à pessoa que se deve eleger, delegarem nalguns dentre eles para fazerem a escolha. Deste modo foi eleito Gregório X depois de três anos de sede vacante; — 3. por *aclamação*. Estes dois últimos modos actualmente só existem em teoria. Depois de cada escrutínio queimam-se imediatamente as listas.

O *direito de veto* ou de *exclusão*. Três grandes nações católicas: a Espanha, a França e a Áustria, reivindicaram por muito tempo o chamado direito de veto ou de exclusão. Eis aqui a sua origem e características: os soberanos ligaram sempre grande importância à eleição do Papa e procuraram que fosse nomeado o seu candidato. Como era difícil, dado o grande número de cardeais, arrogaram-se o direito de excluir os que não desejavam que fossem eleitos. Este pretenso direito, porém, nunca teve valor jurídico, e os cardeais, sujeitando-se a ele, tinham simplesmente em vista dar provas de condescendência para com os soberanos, a fim de captar a sua benevolência. Como o exclusivo só se podia pronunciar uma vez em cada conclave e contra um só indivíduo, nunca podia haver mais de três eliminados.

Durante o século XIX a Áustria usou do direito do veto em todas as eleições pontifícias, mas não pôde impedir as eleições de Pio IX e de Leão XIII; aquela por demora de quem devia pronunciar o veto, e esta porque se fez com grande rapidez. É sabido que Pio X, eleito depois do veto austríaco dado contra o cardeal Rampolla que fora o mais votado, aboliu este direito pela constituição «Commissum nobis» (20 de Jan. de 1904).

405. — A. Consistórios. — Chamam-se *consistórios pontifícios* as assembleias dos cardeais presentes em Roma, presididos pelo Papa, nos quais se tratam os negócios mais importantes. Outrora reuniam-se duas ou três vezes por semana, depois, porém, mais raramente e a intervalos irregulares. Podem ser secretos ou públicos.

1. *Secretos,* se são admitidos sòmente os cardeais. Neles se trata da criação de novos cardeais ([1]), da nomeação dos bispos e dos dignitários da cúria episcopal, etc.

2. *Públicos,* quando podem assistir também outros prelados e representantes dos príncipes seculares. Ocupam-se das canonizações (n.º 391 *n),* da recepção dos embaixadores, da volta dum legado a latere, ou doutros negócios de interesse geral.

406. — B. Congregações romanas. — Os negócios eclesiásticos são tão numerosos que, para se poderem regular todos nos consistórios, instituíram-se *congregações, tribunais e ofícios* particulares, encarregados de tratar os assuntos de que foram incumbidos.

A constituição *Sapienti Consilio* de Pio X (29 de Junho de 1908) só conservou *onze congregações* pròpriamente ditas, além de *três tribunais,*—Sagrada Penitenciaria, Rota e Assinatura apostólica,—e de *cinco ofícios* ou secretarias. Bento XV suprimiu depois a congregação do Index, passando os seus negócios para a congregação do Santo Ofício. Em compensação fundou a congregação da Igreja oriental, sendo actualmente as congregações em número de onze. São as seguintes:

1. *A congregação do Santo Ofício* ou da *Inquisição.* — É a mais antiga e a mais importante pelas suas atribuições, a primeira das quais é a conservação e a defesa da fé e da disciplina eclesiástica. E' natural que, «para atingir este fim, lhe tivesse sido dada a competência e a jurisdição sobre os delinquentes. Seria puramente ilusória a sua autoridade, se não pudesse reprimir os delitos contra a fé e contra os santos cânones». Por conseguinte, o S. Ofício — ainda que *secundàriamente* — é tribunal *pròpriamente* dito, pois possui verdadeiro *poder judicial.* Por meio de inquisição, em conformidade com os processos canónicos em uso, pode julgar e condenar os culpados.

---

(1) Tanto neste como nos outros casos, os cardeais só têm *voz consultiva,* porque a criação dos novos cardeais pertence ùnicamente ao Papa, posto que às vezes se faça a pedido de alguns Estados católicos.

Em virtude de um costume antigo, Portugal, Espanha, França e Áustria tinham direito a um cardeal residente na Cúria, que representava os seus interesses junto da Santa Sé.

Possui também, — e é isto o que especialmente distingue o S. Ofício das outras Congregações, — verdadeiro *poder coercitivo* no foro contencioso, podendo, por conseguinte, empregar meios coactivos ([1]).

Dada a importância desta congregação, o seu prefeito é sempre o Papa. Deste tribunal dependem todos os crimes de heresia e de cisma, os delitos graves contra os costumes, todos os casos de sortilégio, magia e espiritismo. Aprecia também as doutrinas, que qualifica de erróneas, heréticas, próximas de heresia, temerárias, etc. Tem direito de condenar livros e inscrevê-los no catálogo do *Index* ([2]).

2. *A Congregação consistorial.* — É *presidida* pelo Papa e tem a missão de preparar os assuntos que se hão-de tratar nos consistórios. Além disso, ocupa-se de tudo o que se relaciona com o governo de todas as dioceses, à excepção das que estão sujeitas à Congregação da Propaganda.

3. *A Congregação da disciplina dos Sacramentos.* — Fundada por PIO X, esta congregação tem por fim resolver as questões disciplinares relativas aos Sacramentos, exceptuadas as questões doutrinais, que pertencem ao Santo Ofício.

4. *A Congregação do Concílio.*—Instituída primitivamente (1564) para fazer executar e observar em toda a Igreja os decretos do concílio de Trento, tem, desde PIO X, como objecto, tudo o que se refere à disciplina geral do clero secular e dos fiéis. Deve vigiar pela exacta observância dos preceitos da Igreja: santificação das festas, guarda do jejum, da abstinência, etc. Regula o que diz respeito aos párocos, cónegos, associações pias, benefícios ou ofícios eclesiásticos. Ocupa-se, finalmente, da celebração e revisão dos concílios particulares... assembleias, reuniões ou conferências episcopais.

5. *A Sagrada Congregação dos Religiosos.*—Pertencem-lhe todos os negócios relativos aos religiosos de ambos os sexos, aos votos solenes ou simples, às comunidades e às associações que vivem *vida comum à maneira de religiosos,* e os institutos seculares.

6. *A Sagrada Congregação da Propaganda.* — Foi estabelecida para propagar a fé entre os infiéis, herejes e demais seitas dissidentes. Tem jurisdição nos países de missões em que a hierarquia católica não está ainda completamente constituída. «Os religiosos missionários, dependem da Propaganda enquanto *missionários,* mas enquanto *religiosos,* quer individualmente, quer como corporação, dependem da Congregação dos religiosos ([3])». A Propaganda tem em Roma um Seminário onde se formam os que se destinam às missões.

7. *A Sagrada Congregação dos Ritos* ocupa-se dos ritos e cerimónias, — missa, ofícios divinos, sacramentos, — e, em geral, do culto na Igreja latina e das Relíquias. São-lhe também reservadas as causas de beatificação e canonização.

---

(1) L. CHOUPIN, art. *Des Congrégations romaines.* Dic. d'Alès.

(2) Quando outrora o Santo Ofício dava sentença de condenação, era registada e publicada pela Sagrada Congregação do Index, a qual tinha também o direito de conceder as dispensas, que julgasse necessárias.

(3) Pelo que diz respeito às Congregações, consulte-se o Art. *Congrégations romaines,* do P. CHOUPIN (Dic. d'Alès).

8. *A Congregação do cerimonial* trata das cerimónias pontifícias, da recepção dos embaixadores e de quanto diz respeito às questões de precedência e protocolo.

9. *A Congregação dos negócios eclesiásticos extraordinários* tem a seu cargo os negócios que o Sumo Pontífice lhe remete por intermédio do Cardeal Secretário de Estado (1). São principalmente os que se referem às leis civis e às concordatas com os diversos governos.

10. *A Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades* ocupa-se de todas as Universidades e Faculdades católicas do mundo e dos Seminários. Olha pela pureza da doutrina e promove os estudos sagrados.

11. *A Sagrada Congregação para a Igreja oriental.* — É presidida pelo Papa e deve ocupar-se das Igrejas do Oriente, que antes eram da alçada da Congregação da Propaganda (*Can.* 247-257).

407. Comissão bíblica. — É conveniente também citar a *Comissão bíblica* instituída por Leão XIII em 1902 (breve *Vigilantiae)* para promover os estudos bíblicos e defendê-los dos erros e temeridades. Este órgão oficial era inferior às Congregações na ordem e na autoridade; Pio X, porém, pelo *Motu próprio (Praestantia,* 18 Nov. 1907), elevou-o à mesma dignidade das Congregações romanas.

A Comissão bíblica «é constituída, como diz o decreto, por certo número de cardeais, ilustres pela sua doutrina e prudência». São os *únicos* que constituem a Comissão bíblica pròpriamente dita e só eles são juízes em todas as questões da S. Escritura, submetidas ao seu exame. O S. Padre, porém, junta-lhes alguns *consultores,* por ele escolhidos «entre os homens mais sábios na ciência teológica dos Livros Sagrados, diferentes na nacionalidade, nos métodos e nas opiniões sobre os estudos exegéticos, para que possam entrar na Comissão os modos de ver mais diversos e ser propostos, discutidos e desenvolvidos com toda a liberdade» *(Motu próprio).*

Os consultores redigem relatórios acerca das questões propostas, que apresentam aos cardeais, membros da Comissão, em sessões especiais com suas observações motivadas. Mas a decisão das questões é reservada aos cardeais reuni-

(1) O *Cardeal secretário* de Estado assemelha-se ao ministro dos Negócios estrangeiros, cuja missão é manter relações constantes com as embaixadas e nunciaturas. É um dos cargos mais importantes da Cúria romana, bem como o do *Cardeal Vigário* encarregado da administração da diocese de Roma.

dos em sessão plenária. As suas conclusões são apresentadas ao Santo Padre, «para ser publicadas depois de receber a sua aprovação», dada ordinàriamente em forma comum. Sob o ponto de vista jurídico, as decisões da Comissão bíblica têm o mesmo valor que os decretos doutrinais das Sagradas Congregações aprovados pelo Papa (n.º 402).

408. Tribunais romanos. São três: — 1. A Sagrada Penitenciaria, que tem jurisdição sòmente no foro interno ([1]), ainda que não seja sacramental. Este tribunal examina e resolve os casos de consciência.

2. A *Rota*, suprimida em 1870 e restabelecida por PIO X, ocupa-se das causas civis ou criminais no foro contencioso. E o tribunal de *segunda ou última instância* para todas as cúrias eclesiásticas do mundo... Contudo, julga também em primeira instância todas as causas que o Sumo Pontífice lhe confia espontâneamente, ou a pedido das partes... Lembremo-nos que todos os fiéis têm direito absoluto de ser julgados em Roma e podem sempre recorrer ao Soberano Pontífice, que é o pai comum de todos os cristãos ([2]).

3. A *Assinatura apostólica* é o tribunal Supremo e recebe todos os recursos dos julgamentos da Rota defeituosos por vícios de forma, e os pedidos de revisão, etc.

409. **Os ofícios** são: — 1. a *Chancelaria apostólica* encarregada de expedir, por ordem da Congregação consistorial ou do Papa, as cartas apostólicas e as bulas com o selo de chumbo (sub plumbo) relativas à provisão dos benefícios consistoriais, à fundação de novas dioceses e capítulos, e a outros negócios de importância; — 2. *Dataria apostólica* que trata da expedição das cartas apostólicas para a colação de benefícios não consistoriais reservados à Santa Sé; — 3. a *Câmara apostólica*, a que está confiada a administração dos bens e direitos temporais da Santa Sé, principalmente durante a sua vacância; — 4. a *Secretaria de Estado*, que compreende três secções: a secção dos Negócios extraordinários, a dos Negócios ordinários e a secretaria dos Breves; — 5. a *Secretaria dos Breves aos Príncipes*, e a das Cartas latinas, que deve escrever em latim as Actas do Papa.

Art. IV. — Os Poderes dos Bispos.

Os Bispos podem considerar-se: — *a) individualmente*; — *b) colectivamente* e *em união com o Papa*.

---

(1) A palavra foro (lat. *forum*, tribunal) significa tribunal, jurisdição. O *foro interno* é a jurisdição, a autoridade da Igreja sobre as almas e sobre as coisas espirituais, isto é, sobre as coisas de consciência. O *foro externo* designa a jurisdição da Igreja sobre as coisas temporais e sobre os actos externos.

(2) CHOUPIN, art. cit.

§ 1.° — PODERES DOS BISPOS TOMADOS INDIVIDUALMENTE.

410. — **Preliminares.** — *a)* Ainda que os Bispos se chamem e sejam, na realidade, sucessores dos Apóstolos, é conveniente não esquecer que só são sucessores dos Apóstolos em sentido colectivo. A jurisdição de todo o episcopado é igual à do colégio apostólico, mas a jurisdição de cada bispo não é igual à de cada apóstolo: esta era universal e aquela é limitada.

b) Estabelecido este primeiro princípio, perguntamos: a jurisdição episcopal vem *imediatamente* de Deus ou do Sumo Pontífice? Ambas as opiniões tiveram defensores (1), mas pouco importa a diversidade de opiniões, porque ambas chegam à mesma conclusão. Com efeito, todos os teólogos admitem que o poder dos bispos, ainda que seja conferido imediatamente por Deus, no seu exercício depende do Papa, que escolhe ou aprova a eleição do sujeito (2) e delimita a circunscrição e a extensão do território da sua jurisdição.

c) Os bispos, posto que dependam do Papa, não são simples delegados: possuem jurisdição ordinária, que lhes é própria.

411. — 1.° **Poder de ensinar.** — Como os bispos têm na sua diocese jurisdição ordinária, possuem, dentro dos

---

(1) Os defensores da primeira opinião dizem que a jurisdição é inerente ao poder de ordem; e como este vem directamente de Deus, também aquele deve vir, posto que fique suspenso até à designação da diocese. Os partidários da segunda opinião, que é a mais comum, para provar que a jurisdição vem directamente do Sumo Pontífice, alegam que o poder de jurisdição não pode vir do poder de ordem por lhe ser anterior. Os bispos, nomeados canònicamente e confirmados pelo Papa, possuem o poder de jurisdição sobre a sua diocese que podem exercer antes da sua sagração, uma vez que apresentem as bulas de provisão ao Cabido (*Can.* 334).

(2) Dizemos que o Papa *escolhe* ou *aprova*, porque a nomeação dos bispos varia conforme os tempos e os países.

A. Na *Igreja do Ocidente* distinguem-se quatro sistemas. Podem as nomeações fazer-se: — 1. por *livre escolha* do Papa, que designa a pessoa que lhe apraz; — 2. por *apresentação* dos chefes de Estado como sucedia antigamente em Portugal e outras nações; — 3. por *proposição de nomes*. Os párocos reunem-se sob a presidência do metropolita e propõem uma lista com três nomes, aos quais os bispos da província podem ajuntar outros. Esta lista é apresentada ao Papa, que não está obrigado a escolher entre os mencionados. — 4. por *eleição capitular*. Alguns cabidos têm o privilégio de eleger o bispo, cuja eleição deve ser confirmada pelo Papa.

B. Nas *Igrejas do Oriente*, desde Pio IX, os bispos são escolhidos numa lista de três nomes proposta pelos bispos do patriarcado, e os patriarcas são eleitos sòmente pelos bispos; devem contudo ser confirmados pelo Papa.

limites das suas circunscrições, o poder semelhante àquele que o Papa tem em todo o mundo.

O *objecto* do seu poder doutrinal é, portanto, guardadas as devidas proporções, o mesmo que o do Sumo Pontífice: compreende toda a Revelação e o que com ela está relacionado. Mas, não gozam individualmente do privilégio de infalibilidade; convém, portanto, que, nas controvérsias mais importantes sobre questões de fé, consultem o Sumo Pontífice.

Devem velar pela propagação e defesa da religião: o que geralmente fazem por meio de *pastorais* e *decretos*. Têm o direito e o dever de proibir os maus livros e as más publicações. Todos os livros que tratam de questões de fé, moral, culto e disciplina eclesiástica devem ser censurados por eles e não podem imprimir-se sem a sua aprovação, ou *imprimatur*.

412. — 2.° Poder de governar. — *a)* Sob o ponto de vista *legislativo*, o Bispo governa todos os fiéis da sua diocese, tanto no foro interno como no externo. Pode, por consequência, fazer leis, preparadas ou não no sínodo diocesano ([1]), acerca de tudo o que se refere à fé, ao culto e à disciplina, sempre, porém, sob a dependência do Papa e da lei geral da Igreja.

b) Sob o ponto de vista *judiciário*, o Bispo julga em primeira instância. Exerce este poder por meio do tribunal eclesiástico, presidido por um sacerdote chamado oficial, juiz ou provisor que, excepto em casos extraordinários, não deve ser o Vigário Geral (*Can.* 1573, § 1).

c) Sob o ponto de vista *coercitivo* o Bispo pode infligir penas canónicas e censuras aos delinquentes, os quais conservam o direito de apelar para Roma.

§ 2.° — PODERES DOS BISPOS TOMADOS COLECTIVAMENTE.

Os Bispos, tomados colectivamente e em união com o Papa, podem considerar-se, quer dispersos pelo mundo, quer reunidos em concílio ecuménico.

---

(1) Chama-se *Sínodo diocesano* a reunião oficial de parte do clero diocesano, que deve realizar-se em cada diocese, pelo menos de dez em dez anos, para tratar de assuntos concernentes ao clero e ao povo (*can.* 356). Só o Bispo tem o direito de convocar o Sínodo e de presidir ao mesmo; só ele exerce o poder de legislar, pois os outros membros têm apenas voz consultiva (*can.* 357, 362).

413. — 1.º Os Bispos dispersos. — Não é necessário que os Bispos se reunam em concílio geral para serem infalíveis; porque, ainda que estejam dispersos, constituem a *Igreja docente*. Quando Jesus prometeu aos Apóstolos que estaria com eles até à consumação dos séculos, não pôs como condição que eles ou os seus sucessores se reunissem num lugar qualquer, para obter a sua assistência.

O consenso unânime da Igreja foi sempre considerado como uma das provas mais bem fundadas da veracidade da doutrina. S. VICENTE DE LERINS pôde formular esta regra: Devemos ter como certo «o que foi crido em toda a parte, sempre e por todos».

Também se prova pela razão. O episcopado está encarregado do ensino, não só em circunstâncias excepcionais, mas em todos os tempos. Por conseguinte, deve, em todos os momentos, possuir o privilégio da infalibilidade.

Antes do primeiro concílio ecuménico, realizado em 325 na cidade de Niceia, o *magistério ordinário* dos bispos tinha dado ao dogma grande desenvolvimento. Nesse tempo a Igreja ensinava *explìcitamente* os dogmas da SS.^{ma} Trindade, da divindade de Jesus Cristo, da Redenção, da virgindade e maternidade divina de Maria e os elementos do dogma do pecado original. Tinham já quase fixado a doutrina acerca dos principais sacramentos, especialmente do baptismo, da presença real de Cristo na Eucaristia como sacramento e como sacrifício, etc. Os concílios posteriores, a maior parte das vezes, tiveram apenas de elucidar pontos ainda em discussão e consolidar a autoridade da crença já estabelecida.

Poderia acrescentar-se que, nos primeiros séculos, foram condenadas muitas heresias por decisões dogmáticas de um número restrito de bispos, dispersos pelo mundo, ou reunidos apenas em concílios particulares: provinciais ou regionais.

414. — 2.º Os Bispos reunidos em concílio. — O Concílio (do lat. *concilium*, assembleia) ecuménico (do gr. *oikoumenikos*, universal) é a assembleia solene dos bispos de todo o mundo. Estudaremos dois pontos nesta questão: as condições de ecumenicidade dum concílio, e a sua autoridade.

A. **Condições de ecumenicidade.** — Para que um concílio seja ecuménico requer-se:

a) que todos os bispos do mundo tenham sido oficialmente convocados ([1]), mas não é necessário que todos assistam. Também não é preciso que o número dos presentes exceda o dos ausentes; pois basta que haja um número suficiente para representar moralmente a Igreja universal. Em caso de dúvida da ecumenicidade do concílio, compete à Igreja resolver esta questão de facto dogmático (n.º 391);

b) que o *Papa comunique a sua autoridade* ao concílio. Donde se segue: — 1. que todo o concílio ecuménico deve *ser convocado* ([2]) pelo Papa ou com o seu consentimento; — 2. que deve ser presidido por ele mesmo, ou por seus legados; — 3. que os decretos do concílio devem ser ratificados por ele e promulgados por sua ordem (*can.* 227).

Por esta última razão, alguns concílios, — por exemplo o primeiro e segundo de Constantinopla, — que não eram ecumé-

---

(1) Por *direito divino e ordinário*, devem ser convocados todos os bispos que têm jurisdição actual, isto é, os que estão à frente de uma diocese, e que se chamam *ordinários* ou *residenciais*. Os bispos *titulares*, — os que estão revestidos da dignidade episcopal e não têm jurisdição sobre uma diocese, — e os *vigários apostólicos* podem ser convocados, mas não por direito. Nos primeiros séculos, por causa das distâncias e das dificuldades das viagens, só eram directamente convocados os metropolitas, com obrigação de se fazer acompanhar de alguns sufragâneos.

Hoje em dia, por privilégio ou por costume, são também convocados, além dos bispos *ordinários*: 1. os *cardeais*, posto que não sejam bispos; — 2. os *abades e outros prelados* de jurisdição quase episcopal com território separado; — 3. os *abades gerais* de mosteiros reunidos em congregações, e os *superiores gerais* das ordens... (*can.* 223).

A título de consultores podem ser admitidos às sessões teólogos e canonistas, mas sem direito ao voto. Outrora também eram convidados a título honorífico os príncipes católicos.

(2) Dizemos *convocado* pelo Papa ou *com o seu consentimento*, porque de facto a história dos oito primeiros concílios narra que foram convocados pelos imperadores. Tê-lo-ão feito em seu nome, ou foram encarregados pelo Sumo Pontífice? As cartas de convocação, as declarações feitas aos concílios, onde se diz que convocaram o concílio por inspiração divina, e os testemunhos dos contemporâneos, bispos, concílios e até papas, que lhes reconheciam este direito, poderiam fazer-nos crer, à primeira vista, que procediam independentemente dos papas.

Devemos distinguir entre convocação *material* e convocação *formal*. Os bispos por causa das dificuldades de deslocação, da pouca segurança das estradas, dos múltiplos incómodos de tão longas viagens teriam hesitado em abandonar as suas residências. Ademais, as reuniões numerosas eram proibidas pela legislação do Império.

Por conseguinte, só os imperadores tinham a autoridade e o poder necessários, para chamar os bispos, protegê-los e dispensá-los das leis em vigor, numa palavra, para fazer a *convocacão material*.

Mas nem por isso os papas deixavam de ser os autores da *convocação formal*, pois presidindo às assembleias, quer por si mesmos, quer, as mais das vezes, por legados seus, erigiam-nas em corpo jurídico com poderes para definir pontos de dogma e de moral, ou para promulgar leis disciplinares.

nicos pela maneira como foram convocados e celebrados, são-no por subsequente ratificação do Papa. Outros concílios, pelo contrário, chamados ecuménicos, não o são, quanto a alguns decretos, por lhes faltar a aprovação do Papa, como tivemos ocasião de observar a propósito do cânon 28.º do concílio de Calcedónia que o Papa S. Leão não quis ratificar (n.º 370).

415.—B. **Autoridade dos Concílios ecuménicos.** — *O Concílio ecuménico,* onde se encontram reunidos o papa e os bispos, isto é, a cabeça e o corpo da Igreja docente, é a autoridade mais alta e mais solene que pode haver na Igreja. Por conseguinte, é infalível nas definições dogmáticas relativas à fé e à moral. Para a sua *validade* não é preciso que os decretos conciliares sejam votados por unanimidade absoluta; condição quase irrealizável.

Esta tese, apresentada no concílio do Vaticano pelos adversários da infalibilidade pontifícia, não se apoia na história, nem na tradição, nem nos princípios jurídicos e racionais. Com efeito, é natural que em qualquer assembleia deliberante e, portanto, nos concílios, as questões devam ser decididas pela maioria de votos.

Deve, contudo, fazer-se uma excepção no caso em que o papa estivesse com a minoria, pois só o papa tem o direito de decidir definitivamente as questões. Nesse caso o decreto denominar-se-ia, com mais propriedade, decisão pontifícia, do que decisão conciliar.

Mas terão os decretos conciliares, quanto ao seu conteúdo, a mesma autoridade doutrinal? Nas decisões tomadas por vários concílios, principalmente pelos concílios de Trento e do Vaticano é conveniente distinguir: a *parte positiva,* que compreende os *capítulos* consagrados à exposição da doutrina verdadeira, e a *parte negativa,* que abrange os *cânones* onde são condenados os erros contrários.

Qual o valor duns e doutros? Pelo que diz respeito aos cânones, não pode haver dúvida alguma. Como lançam anátema ([1]) contra aquele que contradisser a verdade defi-

---

(1) **Anátema** (do gr. *anathêma,* objecto consagrado, separado). Esta palavra, que no Antigo e Novo Testamento significa *maldito,* é empregada pela Igreja no sentido de excomunhão, divisão, separação do corpo da Igreja.

nida nos capítulos, constituem evidentemente definição infalível e de fé católica, que não se pode rejeitar sem cair em heresia. Os *capítulos* doutrinais são também infalíveis quanto à substância. Acompanham, porém, a definição *considerandos* e *argumentos* em que ela se baseia, e que não são objecto de infalibilidade.

416. — Corolários. — 1. Pelo facto de o concílio ser a mais alta e solene autoridade da Igreja, *deverá concluir-se que está acima do Papa?* A teoria da superioridade do concílio, que teve a sua origem no grande cisma do Ocidente, foi defendida por P. DE AILLY por GERSON (séc. XV) e pelos *galicanos* do século XVII, e formulada no segundo artigo da *Declaração* de 1682 (n.º 398 *n)* e na terceira proposição do *Sínodo de Pistóia.* Combatida pela grande maioria dos teólogos, rejeitada pela Santa Sé, que reprovou em particular os artigos de 1682 e os erros do Sínodo de Pistóia, foi definitivamente condenada pelo conc. do Vaticano, que definiu a infalibilidade pontifícia (n.º 399).

Desta definição se conclui: — *a)* que a autoridade do Papa *é igual* à autoridade do concílio, entendendo por este nome a assembleia dos bispos juntamente com o Papa; e — *b)* que *é superior* à autoridade do corpo episcopal, do qual tivesse sido excluído o Papa, isto é, a cabeça da Igreja. Não se pode, portanto, apelar do Papa para o concílio geral, visto que as duas autoridades são iguais.

417. — 2. Utilidade dos concílios ecuménicos. — Qual a utilidade dos concílios ecuménicos, uma vez que os bispos juntamente com o Papa não são garantia superior de infalibilidade? Ainda que não sejam necessários ([1]), nem nunca o tenham sido no passado, — pois o privilégio da infalibilidade tanto pertence ao papa sòmente, como ao conjunto dos bispos em união com o papa, — os concílios ecuménicos são muito *úteis* pelas razões seguintes:

a) O parecer dos bispos pode trazer *muita luz ao conhecimento da verdade.* Com efeito, é conveniente recordar que não se deve confundir a infalibilidade com a inspiração, nem com a revelação e que, apesar da infalibilidade ser a inerrância de direito, não dispensa do trabalho e do estudo. — *b)* A *sentença* que proclama a fé e condena o erro será *mais autorizada* e mais bem recebida pelos fiéis, se for pronunciada por toda a Igreja docente. — *c)* Pelo lado *disciplinar,* as leis do Papa serão tanto mais oportunas e eficazes, quanto melhor informado estiver pelos bispos acerca dos erros e abusos que se introduziram na Igreja.

Sob estes pontos de vista, os concílios são de grande utilidade. Não são, é certo, *absolutamente* necessários, como pretendiam os janse-

(1) Não só os concílios ecuménicos são necessários, mas houve até épocas em que foram muito raros. Já dissemos que não houve nenhum até 325. Entre os concílios oitavo e nono mediaram mais de dois séculos e meio, e mais de três entre os concílios de Trento e do Vaticano.

nistas, mas pode acontecer que sejam *relativa* e *moralmente* necessários, no caso em que a unidade da Igreja esteja em perigo, ou quando a eleição de um Papa seja duvidosa, como aconteceu por ocasião do grande cisma do Ocidente.

418. — **Série cronológica dos concílios ecuménicos.** — Contam-se geralmente até hoje dezanove concílios (1). Por ordem cronológica são os seguintes:

1. *Concílio de Niceia*, em 325, reunido por Constantino sob o pontificado de S. Silvestre. Definiu contra Ario a consubstancialidade do Verbo, sancionou solenemente os privilégios das três Sés patriarcais de Roma, Alexandria e Antioquia, e estendeu a toda a Igreja o costume da Igreja romana, relativamente à data da celebração da festa da Páscoa.

2. *Primeiro Concílio de Constantinopla*, em 381, sendo Papa S. Dâmaso e imperador Teodósio o Grande. Definiu contra Macedónio de Constantinopla a divindade do Espírito Santo. Este concílio que não era ecuménico nem pela convocação nem pela celebração, pois o Papa não foi convidado nem a ele se associou, não adquiriu autoridade nem categoria de concílio ecuménico senão mais tarde, pelo reconhecimento e adesão da Igreja universal.

3. *Concílio de Éfeso*, em 431, sob o pontificado de Celestino I, no reinado de Teodósio o Moço. Definiu contra Nestório a unidade de pessoa em Cristo e a maternidade divina de Maria.

4. *Concílio da Calcedónia*, em 451, sendo Papa S. Leão Magno e imperador Marciano. Condenou o eutiquianismo e definiu a dualidade de naturezas em Jesus Cristo. O 28.º cânon deste concílio, que atribuía ao patriarca de Constantinopla o primeiro lugar depois do de Roma, nunca foi confirmado pelo Papa.

5. *Segundo de Constantinopla*, em 553. Condenou, como eivados de Nestorianismo, os chamados Três Capítulos, isto é, Teodósio de Mopsueste e as suas obras, os escritos de Teodoreto de Ciro contra S. Cirilo e contra o concílio de Éfeso e a carta de Ibas de Edessa injuriosa para o concílio e para S. Cirilo. Celebrado sem a participação e mesmo com a oposição do Papa Vigílio, só veio a ser ecuménico pelo subsequente consentimento do Sumo Pontífice.

6. *Terceiro de Constantinopla*, em 680. Condenou o monotelitismo, os seus defensores e fautores e, entre outros, o Papa Honório, acusado de negligência culpável na repressão do erro. Convocado no pontificado de Agatão, só foi confirmado por seu sucessor Leão II que aprovou o decreto conciliar, interpretando-o, pelo que se refere a Honório, no sentido que indicámos no n.º 339.

7. *Segundo de Niceia*, em 787, sob a regência da imperatriz Irene no pontificado de Adriano I. Definiu contra os iconoclastas a legitimidade do culto das imagens, fazendo a tradicional distinção entre este culto de veneração e o de adoração só a Deus devido.

---

(1) Muitos autores enumeram vinte, contando entre os concílios ecuménicos o de Constança (1414-1418), que se reuniu durante o grande cisma do Ocidente, e que só satisfez às condições de ecumenicidade depois da eleição de Martinho V feita pelo mesmo Concílio (1417).

8. *Quarto de Constantinopla*, em 869-870, sob Adriano II, que pronunciou a deposição do usurpador Fócio.

9. *Primeiro de Latrão*, em 1123, o primeiro dos concílios ecuménicos do Ocidente, sob o Papa Calisto II. Tomou medidas severas contra a simonia e o desregramento dos clérigos e aprovou a concordata de Worms, celebrada entre Calisto II e o imperador Henrique V, a respeito das investiduras.

10. *Segundo de Latrão*, em 1139, sob Inocêncio II, que publicou medidas disciplinares referentes ao clero.

11. *Terceiro de Latrão*, em 1179, sob Alexandre III, que condenou os Cátaros e regulou o modo de eleger os Papas, declarando vàlidamente eleito o candidato que tenha dois terços dos votos dos cardeais.

12. *Quarto de Latrão*, em 1215, sob Inocêncio III. É um dos concílios mais importantes. Condenou os Albigenses e Valdenses; fixou a legislação eclesiástica acerca dos impedimentos matrimoniais e impôs a todos os fiéis a obrigação da confissão anual e da comunhão pascal.

13. *Primeiro Concílio de Lião*, em 1245, sob Inocêncio IV, que regulou a forma dos julgamentos eclesiásticos.

14. *Segundo de Lião*, convocado em 1274 por Gregório X. Restabeleceu a união com os Gregos que reconheceram não só o primado do Papa, mas também o direito de recurso ao seu tribunal supremo e a legitimidade do *Filioque*.

15. *Concílio de Viena*, em 1311-1312, sob Clemente V, que decidiu a supressão da ordem dos Templários, e definiu que a alma racional é a forma substancial do corpo humano.

16. *Concílio da Basileia — Ferrara — Florença*, 1431-1442. Foi convocado por Eugénio IV, teve como principais objectivos a reforma da Igreja e nova tentativa de reconciliação das Igrejas latina e grega.

17. *Quinto de Latrão*, convocado por Júlio II, em 1512, e continuado por seu sucessor Leão X até 1517. O seu principal fim foi a reforma do clero e dos fiéis. Publicou alguns decretos referentes às nomeações para os cargos eclesiásticos, e ao teor de vida dos clérigos e dos leigos.

18. *Concílio de Trento*, convocado por Paulo III e aberto nesta cidade em 1545, transferido dois anos mais tarde para Bolonha, suspenso pouco depois, reaberto em Trento por Júlio III em 1551, interrompido de novo, para recomeçar depois e concluir sob Pio IV em 1563. Teve por fim combater os erros protestantes. É o mais célebre pelo número e importância dos seus decretos dogmáticos e disciplinares.

19. *Concílio do Vaticano*, convocado por Pio IX, inaugurado a 8 de Dezembro de 1869 e suspenso a 20 de Outubro de 1870. Só pôde celebrar quatro sessões. Nenhum dos soberanos católicos foi autorizado a fazer-se representar oficialmente. Condenou na sua Constituição *Dei Filius*, os erros contemporâneos acerca da fé e da revelação, e definiu na Constituição *Pastor Aeternus* os dogmas do primado e da infalibilidade pessoal de Pedro e seus sucessores (1).

(1) V. sobre esta questão, art. *Conciles* (Dic. Vacant — Mangenot).

419. — Conclusão. — A Igreja, sociedade perfeita. — Do estudo que fizemos sobre a sua constituição íntima, é lícito concluir que a Igreja é uma *sociedade perfeita.*

Por *sociedade perfeita* entende-se a sociedade que não depende de nenhuma outra, tanto no *fim* que prossegue como nos *meios* que lhe são necessários para atingir esse fim. Sociedade *imperfeita,* pelo contrário, é a que está subordinada a outra e que só tem os poderes que a essa aprouver conceder-lhe. Assim, por exemplo, as sociedades de caminhos de ferro, de minas, etc., são sociedades imperfeitas, pois estão subordinadas ao Estado.

Que a *Igreja seja uma sociedade perfeita,* deduz-se da sua origem e da sua natureza:

a) da sua origem. — A razão da existência da Igreja encontra-se na vontade de Jesus, que a fundou e, por consequência, na vontade de Deus. Logo, não depende da vontade dos homens e, portanto, não pode estar subordinada ao poder civil: é por sua origem sociedade autónoma e independente;

b) da sua natureza. — Pela sua natureza a Igreja é *sociedade espiritual,* porque J. Cristo lhe confiou a missão e os poderes de conduzir os homens a um fim sobrenatural. Sendo sociedade de ordem espiritual, é evidente que não pode receber, de nenhuma sociedade de ordem natural, os meios de que necessita para atingir o fim sobrenatural; os seus poderes não podem depender da autoridade civil como se dela fossem uma derivação ou participação.

Não é, pois, para admirar que a Igreja tenha sempre reivindicado a prerrogativa de sociedade perfeita e que muitas vezes tenha proclamado a sua independência do poder civil, como fez no concílio do Vaticano (cap. III) e, antes disso, na condenação da proposição XXIV do *Syllabus* concebida nestes termos: «A Igreja não é uma sociedade livre e perfeita, completamente livre...»

Bibliografia. — Do Dic. Vacant-Mangenot: DUBLANCHY, art. *Église;* ORTOLAN, art. *Canonisation;* QUILLIET, art. *Censures doctrinales;* ORTOLAN, art. *Conclave;* FORGET, art. *Congrégations romaines,* art. *Conciles.* — Do Dic. d'Alès: FORGET, art. *Curie romaine* (Cardeais); CHOUPIN, art. *Curie romaine* (Congregações). — TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale.* — PALMIERI, *De Romano Pontifice* (Roma). — CHOUPIN,

Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège (Beauchesne).—J. DE MAISTRE, *Du Pape.*—BOUDINHON, *Primauté, Schisme et Juridiction*, na Rev. Le Canoniste contemporain, Fev. 1896.—DEMEURAN, *L'Église, Constitution, Droit public* (Beauchesne).—DOM GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution* (Bonne Presse).—A. J. LEITE, *O Homem e a Igreja* (Lisboa).

CAPÍTULO II. — CONSTITUIÇÃO DA IGREJA (*continuação*). OS DIREITOS DA IGREJA. RELAÇÕES ENTRE A IGREJA E O ESTADO.

CONSTITUIÇÃO DA IGREJA.

- **1.º Direitos da Igreja.**
  - A. *Derivados do seu poder de ensinar.*
    - *a)* Direito de *ensinar.*
      - 1. Clérigos. Isenção do serviço militar.
      - 2. Leigos.
    - *b)* Direito de *condenar as más doutrinas.*
      - 1. Origem do Índex.
      - 2. Regras gerais.
      - 3. Objecção.
  - B. *Derivados do seu poder de governar.*
    - *a)* Direito de organizar a *hierarquia.*
      - 1. Quanto aos ministros.
      - 2. Quanto ao território.
    - *b)* Direito de fundar *Ordens religiosas.*
    - *c)* Direito de propriedade. Poder temporal do Papa.
    - *d)* Direito de *legislar.*
      - 1. Fazer leis.
      - 2. Promulgá-las.
    - *e)* Direito de *repressão.*
      - 1. Penas espirituais.
      - 2. Penas temporais.
- **2.º Relações entre a Igreja e o Estado**
  - *Tese e hipótese.*
  - A. *Hipótese dum Estado católico.*
    - *a) Erros.*
      - 1. Cesarismo. Liberalismo radical. Galicanismo e Josefismo.
      - 2. Liberalismo moderado.
    - *b) Doutrina católica.*
      - 1. Princípios ou tese.
        - 1. Distinção e independência dos poderes em seus domínios.
        - 2. União e entendimento nas questões mistas.
      - 2. Aplicação no caso dum Estado católico.
        - 1. Deveres da Igreja.
        - 2. Deveres do Estado.
  - B. *Hipótese dum Estado acatólico.*
    - *a)* Estado heterodoxo.
    - *b)* Estado infiel.
    - *c)* Estado neutro.
      - 1. Verdadeiramente neutro.
      - 2. Mais ateu que neutro.
    - Corolário. A Igreja e as diversas formas de governo.

DESENVOLVIMENTO

420. Divisão do capítulo. — A Igreja é sociedade perfeita de ordem *espiritual*, por sua natureza e por sua origem: tal foi a conclusão a que chegámos no capítulo precedente (n.º 419). Resta ainda estabelecer dois pontos: 1.º os *direitos* da Igreja; e 2.º as *relações* entre a *Igreja* e o *Estado*.

Art. I. — **Os direitos da Igreja.**

Como sociedade *perfeita*, a Igreja deve ser independente na sua existência e no exercício dos seus poderes; daí deduzem-se todos os seus direitos. Mas, como determinar esses direitos? Basta recordar que todo o poder legítimo exige, como consequência, direitos correspondentes. Ora, a Igreja recebeu do seu divino fundador a tríplice missão de ensinar, santificar e governar. Logo, possui os direitos correspondentes.

O poder de *ministério* compreende o direito de *administrar os sacramentos*. Como a Igreja recebeu de J. Cristo a missão e o poder de santificar, o Estado tem estrita obrigação de lhe dar toda a liberdade na administração dos sacramentos e no exercício do culto, segundo as regras da liturgia. Visto que ninguém lhe contesta esse direito, também não nos demoraremos a estudá-lo. Limitar-nos-emos, por conseguinte, a tratar, em dois parágrafos, dos direitos da Igreja relacionados com os poderes de ensinar e governar.

§ 1.º — Direitos da Igreja derivados do poder de ensinar.

421. — Podemos estabelecer como princípio geral que a Igreja, em virtude do poder doutrinal que recebeu de Nosso Senhor, tem o direito de ensinar por toda a parte a doutrina cristã. Não disse J. Cristo aos seus Apóstolos: «Ide, ensinai todas as nações?» Ora, como esta ordem se estende ao mundo inteiro, segue-se que a Igreja de direito se pode estabelecer em toda a parte e que o seu magistério não é limitado pelo tempo, nem pelo espaço.

Do encargo de ensinar a doutrina de Cristo, que pesa sobre a Igreja, deriva um duplo direito com os deveres correlativos. O primeiro é positivo e directo: o direito de ministrar por si mesma o ensino religioso, — que dá origem ao *problema escolar*. — O segundo é negativo e indirecto: o direito de proscrever as doutrinas contrárias à sua, — que nos leva à *questão do Índex*.

422. — O direito de ensinar. A questão escolar. — Notemos que só se trata aqui das crianças, que pelo facto de serem baptizadas, pertencem ao corpo da Igreja. Entre elas convém distinguir duas classes: os *clérigos* e os *leigos*.

A. **Com relação aos clérigos**, ou melhor, àqueles que se preparam para ser ministros do Evangelho, é evidente que a Igreja tem o direito de os recrutar, de abrir para eles escolas especiais *(seminários)* onde possa fomentar as vocações dos seminaristas, instruí-los e educá-los para desempenhar as funções a que estão destinados.

«Só aos Bispos pertence, diz Leão XIII, na Encíclica *Jampridem*, o direito e o dever de instruir e formar os jovens que Deus chama para seus ministros e dispensadores dos seus mistérios. Daqueles a quem foi dito: *ensinai todas as nações*, devem receber os homens a doutrina religiosa; com maior razão compete, pois, aos Bispos dar, como e por quem julgarem conveniente, o alimento da sã doutrina aos seus ministros, que serão o sal da terra e farão entre os homens as vezes de Jesus Cristo...

«Consentiriam acaso os chefes de governo que os jovens, colocados nas escolas militares, para aprenderem a arte da guerra, tivessem outros mestres que não fossem os mais exímios nessa arte? Não escolhem os guerreiros mais hábeis para ensinar os outros a disciplina das armas e o espírito militar?... Estes são os motivos porque, nas concordatas celebradas entre os romanos Pontífices e os chefes de Estado, em diferentes épocas, a Sé apostólica atendeu, de modo particular, à manutenção dos seminários e reservou aos Bispos o direito de os reger, com exclusão de qualquer outro poder».

A Igreja, encarregada da formação dos seus ministros, tem direito a que o poder civil não os sujeite a obriga-

ções incompatíveis com a sua vocação, tais como, o *serviço militar*.

Esta *imunidade* (1), que tem sido objecto dos ataques mais apaixonados, justifica-se plenamente, quer sob o ponto de vista do direito eclesiástico, quer do direito natural.

a) Sob o ponto de vista do *direito eclesiástico* não pode haver a menor dúvida. Muitos cânones da Igreja proclamam este direito e chegam até a interdizer aos eclesiásticos, sob pena de censura, o porte de armas e a efusão de sangue humano.

b) Sob o ponto de vista do *direito natural*, o fundamento da imunidade é também incontestável. Se o Estado tem o dever de recrutar um exército e de exigir o serviço obrigatório, tanto para manter a ordem interna como para resistir aos ataques dos inimigos externos, tem igualmente outro dever não menos imperioso: o dever de prover às necessidades religiosas da nação. Ora, isto supõe a existência do clero, que é necessário para ensinar as verdades cristãs e exercer o culto, e a isenção do serviço militar, por ser grande obstáculo ao recrutamento sacerdotal.

Objectam alguns que o quartel é melhor que o seminário para aprender a virtude e um meio excelente para provar a solidez das vocações.

Resposta. — Ainda que a objecção não seja de todo falsa, contudo negamos absolutamente que uma vocação não seja sólida enquanto não for exposta às provas mais perigosas.

Objectam outros, em nome do princípio da igualdade, a conveniência de os clérigos tomarem parte nos encargos comuns, uma vez que participam das vantagens da vida social.

---

(1) Entende-se por *imunidade* o direito, pelo qual os eclesiásticos estão isentos de certas obrigações comuns. A imunidade pode ser pessoal, local e real; — 1. *Pessoal*, se é inerente à pessoa; por exemplo, a *isenção do serviço militar*, o privilégio do foro eclesiástico (n.º 432), o privilégio do *cânon*, que declara inviolável a pessoa dos clérigos e proíbe toda a acção injuriosa contra eles, sob pena de excomunhão; — 2. *local*, se diz relação ao lugar; igrejas, cemitérios, etc. O direito de asilo era o privilégio, em virtude do qual, os que outrora se refugiavam numa igreja não podiam ser presos pelo braço secular sem o consentimento da autoridade eclesiástica; — 3. *real*, se é relativo às coisas. Por exemplo, os bens eclesiásticos estavam antigamente isentos de encargos e imposições comuns.

Resposta. — O raciocínio parece impecável; mas não será verdade que o clero ajuda a levar o fardo comum da sociedade? A Igreja pensa, e com razão, que os sacerdotes prestam à sociedade, por meio dos seus ministérios, serviços mais relevantes do que os soldados ([1]).

Sem dúvida, são necessários soldados para defender a pátria contra os inimigos de fora; mas também são precisos para resistir, posto que de outra forma, aos inimigos de dentro. É mister lutar contra as ideias falsas e subversivas, contra a impiedade e a corrupção de costumes. A fim de se preparar para esta missão, os sacrifícios do padre, que desde o seminário abdica da sua liberdade e renuncia aos prazeres do mundo e da família, ultrapassam incontestàvelmente em grandeza os sacrifícios dos soldados. Podemos pois concluir que a isenção do serviço militar, durante muito tempo reconhecida à Igreja como um direito, não era de nenhum modo um privilégio excessivo que excitasse a admiração ou o escândalo.

423. — B. Com relação aos leigos. — Sob nenhum aspecto pode a Igreja desinteressar-se das escolas, ainda que sejam leigas. — 1. Com efeito, tratando-se de *instrução religiosa*, esse cuidado pertence-lhe, e ninguém lhe pode contestar tal direito. — 2. Tratando-se de *qualquer outro ramo*, no domínio da literatura, da história e das ciências, tem o direito e o dever de vigiar para que nada se ensine contra o dogma e a moral. E se os professores, saindo da neutralidade legal se tornarem hostis, deve levantar a voz, lembrar aos pais o dever que lhes incumbe de educar ou mandar educar cristãmente os filhos e de protestar perante os mestres que atraiçoam a sua missão.

Dêmos mais um passo. A Igreja, como qualquer pessoa que satisfaz às condições requeridas, deve possuir a liberdade de abrir escolas: primárias, secundárias e superiores. A que título poderia o ensino ser *monopolizado* pelo Estado? Não é verdade que, por *direito natural*, os filhos pertencem primeiro aos pais e depois à sociedade? Àqueles, a quem

---

(1) Assim o entende o governo francês, pouco suspeito de clericalismo, que reduz aos dois meses de férias maiores o serviço militar dos religiosos, que na Síria ensinam durante o ano nas suas escolas, para aumentar a expansão da influência francesa naquela região. — N. do T..

devem a vida não competirá porventura o desenvolvimento da inteligência e a formação do espírito? Mas, se a educação dos filhos pertence aos pais e estes muitas vezes não podem por si mesmos desempenhar este encargo, é evidente que têm o direito de confiar o cuidado da sua educação aos mestres que lhes aprouver, para que os substituam no cumprimento deste dever paterno.

Só então começam os direitos e os deveres do Estado. É da sua competência inspeccionar o ensino ministrado pela família, os seus representantes, a fim de se assegurar que seja conforme ao bem comum, não vá de encontro às verdades religiosas, esteja em harmonia com as legítimas aspirações dos pais e não se dirija contra os direitos de Deus e da pátria. (Veja-se a Encíclica de Pio XI, *Divini Illius Magistri*).

424. — O direito de censurar os livros. O Índex. — A Igreja não desempenharia, como deve, a sua missão de guarda da fé, se não pudesse condenar os maus livros. Tem portanto o duplo direito: 1.º «de interdizer aos fiéis a *edição* dos livros que não tenham sido prèviamente submetidos à sua censura e aprovação, e — 2.º de *proibir* por justos motivos os livros já editados» (*Can.* 1384, § 1.º).

Do segundo direito provém a origem do *Índex*, assim chamado por ser um catálogo de livros condenados pelo Santo Ofício como prejudiciais à fé e à moral e cuja leitura e detenção são proibidas aos fiéis.

A origem do Índex, como *catálogo*, data do século XVI. A Igreja só experimentou a necessidade de vigiar mais atentamente as produções literárias, quando, por causa da invenção da imprensa, se multiplicaram os livros.

Encontramos o primeiro esboço do Índex num catálogo de livros proibidos, feito por ordem de PAULO IV, primeiro em 1557 e depois em 1559; mas a verdadeira instituição do Índex data do concílio de Trento e de PIO IV que promulgou um catálogo com várias regras relativas à publicação, leitura e detenção das obras repreensíveis (1564). Estas regras foram várias vezes retocadas por diversos Papas, e em especial por Leão XIII que, na Constituição apostólica *Officiorum ac Munerum* (Fev. 1897), publicou *Decretos gerais* acerca da proibição e censura dos livros.

Não podendo a Santa Sé tomar conhecimento de todos os livros que se publicam, LEÃO XIII formulou algumas regras gerais que conde-

nam colectivamente todos os livros maus e que estão contidas no *cânon* 1399 do *novo Código*.

«São proibidas pelo direito: — 1. as edições em texto original da Sagrada Escritura, bem como as traduções feitas ou editadas por acatólicos em qualquer língua; — 2. os livros dos escritores que sustentam a heresia, o cisma, ou procuram demolir dalgum modo os fundamentos da religião; — 3. os livros que de propósito atacam a religião ou os bons costumes; — 4. os livros dos acatólicos que tratam *ex professo* da religião, a não ser que se verifique que nada contêm contra a religião católica; — 5. os livros ou folhetos que narram aparições novas, revelações, visões, profecias, ou que procuram introduzir devoções novas, ainda mesmo sob pretexto de serem particulares, se forem publicados sem ter em conta as prescrições canónicas; — 6. os livros que atacam ou ridiculizam qualquer dogma católico, sustentam erros condenados pela Santa Sé, difamam o culto católico, procuram demolir a disciplina eclesiástica e ultrajam de propósito a hierarquia eclesiástica, o estado clerical ou religioso; — 7. os livros que ensinam ou recomendam uma superstição qualquer, os sortilégios, a adivinhação, a magia, a evocação dos espíritos e outras coisas deste género; — 8. os livros que defendem como lícito o duelo, o suicídio ou o divórcio; os livros que tratam das seitas maçónicas, afirmando que são úteis e inofensivas à Igreja e à sociedade civil; — 9. os livros que tratam *ex professo* de coisas lascivas ou obscenas, narrando-as ou ensinando-as; — 10. as edições de livros litúrgicos aprovados pela Igreja, que, em consequência de algumas modificações introduzidas, não concordam com as edições autênticas actualmente aprovadas pela Santa Sé; — 11. os livros que publicam indulgências apócrifas, proscritas ou revogadas; — 12. as imagens de Nosso Senhor Jesus Cristo, de Nossa Senhora, dos anjos, dos santos ou outros servos de Deus que não quadram com o sentir da Igreja e com os seus decretos, seja qual for o sistema de reprodução (*Can.* 1399).

A esta lista de livros, condenados dum modo geral, é preciso acrescentar todos os livros *nominalmente* designados no catálogo do Index, cujos rigores foram algum tanto mitigados. Antigamente promulgavam-se condenações globais contra todas as obras de um autor de tendências notòriamente perversas. Estas proibições, feitas *em ódio do autor*, desapareceram na última edição do Index.

Uso. — Só podem ler e conservar livros condenados, os que legitimamente receberam autorização da Santa Sé ou dos seus representantes.

«Os livreiros não podem vender, emprestar ou conservar livros que tratam *ex professo* de coisas obscenas; os outros livros condenados só podem ser vendidos com autorização da Santa Sé, e a pessoas que prudentemente eles julguem autorizadas a comprá-los» (*Can.*, 1404).

«Os Ordinários e todos os que têm a seu cargo o cuidado de almas, devem oportunamente advertir os fiéis do perigo e dano da leitura dos maus livros, sobretudo dos livros condenados». (*Can.*, 1405, § 2.º).

«Todo aquele que lê cientemente, sem autorização da Santa Sé,

livros de apóstatas ou herejes, que defendem (1) a heresia, bem como livros nominalmente condenados de qualquer autor; todo aquele que conserva, imprime ou defende esses livros, incorre *ipso facto* em excomunhão especialmente reservada ao Sumo Pontífice» (*Can.*, 2318).

O valor do Index deduz-se do que anteriormente dissemos (n.º 402) a propósito da autoridade das decisões das congregações, pelo menos das que recebem a aprovação do Papa na forma comum. Não são actos do Sumo Pontífice e por isso não são infalíveis; mas exigem da parte dos fiéis algo mais que a submissão exterior e que o respeitoso silêncio.

425. — Objecção. — O Índex tem sido muito criticado. Em nome dos grandes princípios modernos, — liberdade de consciência, liberdade de pensar e liberdade de imprensa, — ataca-se a legislação da Igreja e o direito que reivindica de proibir certos livros.

Resposta. — O direito, que a Igreja possui de prescrever os livros perigosos, funda-se na Sagrada Escritura, na tradição e na razão.

a) A Sagrada Escritura. — Como dissemos (n.º 310), a Igreja recebeu de Jesus Cristo a missão de ensinar as verdades religiosas que Jesus lhe ordenou. Tal é a origem do dever que a Igreja tem de pregar a *verdadeira* doutrina e de se opor a tudo quanto possa *obstar* à conservação da verdade integral: tem pois não só o direito, mas até o dever de desacreditar e condenar os livros ímpios ou imorais.

b) A Tradição. — O exercício deste dever, embora na sua forma actual date apenas do século XVI, remonta às origens do cristianismo. S. Paulo previne o seu discípulo Timóteo contra os discursos profanos e vãos que provocam a corrupção, à semelhança da gangrena (II *Tim.* III, 16, 17). Ora, esta recomendação deve entender-se não sòmente dos discursos, mas sobretudo dos escritos. Além disso, referem os Actos (XIX, 19) que depois das suas pregações em Éfeso, «muitos daqueles que se tinham entregado a superstições perigosas, apresentaram os livros e queimaram-nos diante de todo o povo».

Depois dos Apóstolos, os *Padres* da Igreja, os *concílios*,

---

(1) Quem ler livros que contêm proposições heréticas, mas que o autor não defende nem se esforça por persuadi-las aos outros por meio de argumentos e raciocínios, não incorre na pena de excomunhão.

e os Papas nunca cessaram de estigmatizar os maus livros, como recorda LEÃO XIII na constituição «*Officiorum*»: «A história, diz, atesta o cuidado e o zelo vigilante dos romanos Pontífices em impedir a livre difusão das obras heréticas, verdadeira calamidade pública. A antiguidade cristã está cheia destes exemplos. Anastásio I condenou rigorosamente os escritos perigosos de Orígenes; Inocêncio I, os de Pelágio; S. Leão Magno, os dos maniqueus... Do mesmo modo, foram fulminados, no decurso dos séculos, com sentenças da Sé Apostólica os livros funestos dos monotelitas, de Abelardo, de Marsílio de Pádua, de Wicleff e de Huss» [1].

c) A *razão*. — A opinião, que em nome da liberdade reivindica o direito ilimitado, para cada indivíduo, de sustentar sobre qualquer assunto o modo de pensar que lhe aprouver, é absurda, contrária à razão e anárquica. Equivale a pôr no mesmo plano o bem e o mal, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, a virtude e o vício. Por maior que seja o amor da liberdade, nenhuma sociedade se conformaria com tais princípios. É que há limites que não se devem ultrapassar. Não admira, pois, que a Igreja, sociedade perfeita, que tem para com os cristãos solicitude de mãe, tenha o maior cuidado em afastar o veneno que pode dar a morte à alma de seus filhos.

---

(1) Este argumento da tradição pode dar matéria para grandes desenvolvimentos. Poderíamos fazer notar, por exemplo:

1. que o exercício deste direito se encontra noutras sociedades religiosas. Entre os judeus, a leitura de vários livros do Antigo Testamento (*Génesis*, *Cântico dos cânticos*, etc.) estava proibida aos jovens, por causa dos perigos que algumas passagens podiam ter para imaginações ainda muito novas incapazes de descobrir o verdadeiro sentido do texto;

2. que os próprios *protestantes* proibiram as doutrinas opostas à sua. Não é verdade que os discípulos de LUTERO anatematizavam os escritos dos zuinglianos e dos calvinistas e que estes procediam do mesmo modo com os luteranos? O mesmo fizeram os protestantes ingleses e a Rainha Isabel de Inglaterra;

3. que a sociedade pagã não era menos severa neste ponto. Não refere CÍCERO (*De nat. deor.* liv. I. c. 23) que Protágoras de Abdera, só por ter escrito esta frase: «não posso afirmar nem negar que existam os deuses», foi exilado do território de Atenas e o seu livro queimado no meio da ágora?

§ 2.º — Direitos da Igreja derivados do poder de governar.

426. — Entre os principais direitos que à Igreja competem em virtude do poder de governar, convém citar:

1.º **O direito de organizar a hierarquia.** — Quer se trate dos ministros, quer do território que deve administrar, é evidente que a Igreja tem o direito de reivindicar a completa independência. Pode *escolher* os ministros que entender e indicar-lhes as *regiões* que devem evangelizar. Pode, portanto, dividir o território em circunscrições maiores ou menores, províncias, dioceses, paróquias e, se julgar conveniente, modificar as divisões antigas e formar outras novas.

Não há motivo para estranhar que, no decorrer dos séculos, a Igreja tenha variado no modo de organizar a hierarquia, e tenha concedido, por exemplo, ao povo ou aos chefes de Estado o privilégio de *intervirem* e *designarem* o candidato. São concessões que a Igreja fez devido às vantagens que por outro lado lhe advinham. É verdade, para não citar senão um exemplo, que a eleição dos ministros sagrados pelo povo, tinha a dupla vantagem de designar, pelo menos geralmente, o candidato mais digno *(vox populi, vox Dei)* ou, ao menos, aquele que seria o mais bem aceito; mas tinha inconvenientes graves. Seja como for, tais concessões nunca diminuiriam, se novamente se fizessem, o direito imprescritível que a Igreja tem de nomear os pastores e de lhes dar instituição canónica.

427. — 2.º **O direito de fundar Ordens religiosas.** — Na fundação das Ordens religiosas devem considerar-se dois aspectos: o *espiritual* e o *temporal.* O primeiro, que consiste na escolha dum género de vida mais acomodado à observância dos conselhos evangélicos, entra nos direitos da Igreja. Pertence-lhe incontestàvelmente regular a forma, segundo a qual, é mais conveniente praticar os conselhos evangélicos. O aspecto temporal, cai sob a alçada do poder público, pois nenhuma associação humana, seja de que natureza for, pode prescindir dele. Contudo, ao poder civil incumbe o dever de tratar estas questões de acordo com a Igreja.

428. — 3.° **O direito de propriedade.** — A Igreja, apesar de ser sociedade espiritual, é ao mesmo tempo sociedade de homens, que não podem viver nem praticar a sua religião, se não possuem bens temporais. Compete à Igreja prover à sustentação dos seus ministros e dos seus templos; tem de subvencionar as despesas do culto e socorrer os pobres. Deve, portanto, gozar da capacidade jurídica de *adquirir* bens e de os *administrar*.

Porque motivo não poderá adquirir e possuir realmente os bens materiais de que precisa para atingir o fim a que aspira? Quem ousará afirmar que o homem, pelo facto de ser membro duma associação religiosa, fica despojado dos seus direitos naturais? E, se a Igreja tem o direito de adquirir bens temporais, porque não terá também o direito de os administrar livremente, à semelhança das outras entidades morais, como são as autarquias locais, as casas de beneficência, os hospitais, etc., aos quais não se contesta esse direito?

Objecta-se contra o direito de propriedade que os bens da Igreja, sendo *bens de mão morta,* causam ao Estado e à sociedade um prejuízo gravíssimo, porque, pelo facto de serem raras vezes alienados e nunca transmitidos, não pagam os direitos de transmissão.

A objecção não tem valor, pois o Estado pode, por uma parte, limitar sempre a extensão do direito de aquisição, e por outra, sabe substituir os direitos de transmissão por outros não menos pesados. Assim, por exemplo, em França às propriedades dos religiosos foi lançado o *Direito de acréscimo,* imposto de excepção bastantes vezes maior do que os que pagam as sociedades anónimas, industriais, comerciais ou financeiras.

Em Portugal, pela Concordata de 1940, a maior parte dos bens eclesiásticos estão onerados como os bens das outras pessoas morais perpétuas.

O poder temporal do Papa. — Com o direito de possuir está relacionada a questão do poder temporal dos Papas.

O *poder temporal do Papado* é um dos pontos em que a doutrina da Igreja tem sido mais discutida. Os adversários apresentam o poder temporal do Papa como *usurpação* e como fruto da ambição dos Papas. Dizem que *é incompatível com o poder espiritual* e oposto às palavras

de Jesus Cristo, quando afirmou que o seu reino não era deste mundo (*João*, XVIII, 36). Donde concluem que Pio IX, censurando no *Syllabus* os adversários do poder temporal, cometeu um verdadeiro abuso de autoridade ([1]). Estes ataques são injustificados. É certo que a soberania temporal do Papa não é um *dogma*. Não é de instituição divina, e também não se pode afirmar que seja de *absoluta necessidade*, pois não existiu sempre. Mas, não têm razão, quando dizem que é *ilegítimo*, inútil e até prejudicial ao poder espiritual da Igreja.

1. Longe de ser ilegítimo, o poder temporal dos Papas baseia-se nos títulos mais autênticos. Foram os povos que investiram os Papas na soberania temporal. Alguns atribuíram a *origem* do poder temporal a uma doação de CONSTANTINO, quando este imperador, já cristão, abandonou Roma ao Papa e fundou Constantinopla. Esta opinião, porém, já não merece crédito. O que parece mais verdadeiro é que, a partir desse momento, os imperadores não estiveram à altura do seu cargo.

No momento em que os bárbaros invadiram a Itália e a punham a saque e a sangue, não se apresentaram a defender o povo. Uma só figura se ergueu majestosa diante da onda da barbárie, e a Itália, que os imperadores de Bizâncio não podiam defender, voltou-se instintivamente para os Papas como para seus protectores natos. «A desgraça dos tempos, diz o protestante GIBBON, aumentou pouco a pouco o poder temporal dos Papas». Foram os povos, que os forçaram a reinar. Quando Pepino o Breve e Carlos Magno cederam ao Papado os primeiros elementos do Património de S. Pedro, não fizeram senão sancionar por meio dum acto solene a soberania que os povos, já de há muito, tinham reconhecido aos Papas ([2]).

2. Fundamentado como está nos mais legítimos títulos, não é *incompatível com o poder espiritual*. Pelo contrário, é de grande utilidade, pois constitui a sua melhor *garantia*. É evidente que se o Papa não possui um território onde seja soberano temporal, se está sujeito à jurisdição doutra potência, é sempre de recear que não tenha liberdade na administração do mundo católico, que as suas decisões sejam tomadas sob a influência de uma força externa e superior e que, desta forma, os interesses da Igreja pareçam enfeudados aos interesses da nação de que for súbdito.

É certo que a lei de 13 de Maio de 1871, promulgada pelo governo italiano e conhecida sob o nome de *lei das garantias*, proclamava que a pessoa do Papa era sagrada e inviolável, reconhecia-lhe o direito às honras de soberano e subtraía os palácios, que lhe estavam reservados,

---

(1) Leiam-se a propósito do poder de possuir, as proposições condenadas no *Syllabus:* Prop. XXVI, «A Igreja não tem direito natural de adquirir e possuir»; Prop. XXVII, «Os ministros sagrados da Igreja e o romano Pontífice devem ser absolutamente excluídos de todo o cuidado e domínio das coisas temporais», Prop. LXXV, «Os filhos da Igreja cristã e católica discutem entre si, sobre a compatibilidade da realeza temporal com o poder espiritual».

(2) O património de S. Pedro, formado primeiro pelo exarcado de Ravena e pela Pentápole, foi aumentando com a anexação sucessiva de novos territórios, entre outros, duma parte dos domínios da Condessa Matilde de Toscana, das Marcas e da Romanha, e finalmente do Condado de Venaissin, etc. Mas não é esta a ocasião de historiarmos o poder temporal do Papa.

à jurisdição italiana *(privilégio da extra-territorialidade)*. Estas garantias, porém, eram muito precárias e aleatórias; concedidas hoje, podiam ser retiradas depois, segundo os caprichos e o sectarismo doutro governo. Por estes motivos, convém que o Papa seja independente, de qualquer poder estranho.

A lei de 13 de Maio de 1871 está actualmente revogada. A «*Questão romana*», suscitada em 1870 pela anexação de Roma ao reino de Itália, foi resolvida pelo «*tratado de Latrão*», entre a Santa Sé e a Itália, que reconheceu ao Papa «plena propriedade, poder exclusivo e absoluto e jurisdição soberana» sobre a cidade do Vaticano, assegurando-lhe assim a liberdade e a independência necessárias para o governo pastoral da diocese de Roma e da Igreja católica em todo o mundo.

429. — 4.° O direito de legislar. — Do poder *legislativo* da Igreja deriva o poder de *fazer leis* relativas às crenças, à disciplina e ao culto, que se estendam à Igreja universal. Ora, o direito de legislar compreende o de *promulgar* leis e, por conseguinte, o direito de *comunicar livremente* com todos os súbditos.

Este direito, combatido outrora pelos legistas e galicanos em França, pelos josefistas ou partidários de José II na Alemanha (século XVIII), que defendiam que as leis eclesiásticas não podiam ser promulgadas sem a aprovação do Estado, *placet, exequatur, beneplácito régio,* — foi sempre reivindicado pela Igreja e, em particular, por Pio IX, que condenou a opinião contrária, contida nas seguintes proposições do *Syllabus*. «O poder eclesiástico não deve exercer a sua autoridade sem licença e assentimento da autoridade civil» (*Prop.* XX). O poder civil não só tem o direito chamado de *exequatur,* mas também o direito de apelação a que chamam *ab abuso*» (1) (*Prop.* XLI).

430. — 5.° O direito de repressão. — Uma vez que o poder governativo abrange não só o poder legislativo, mas também os poderes *judicial* e *coercitivo,* devemos concluir que a Igreja tem o direito de julgar e de punir as infracções das leis, com o fim de fazer respeitar as instituições por aqueles que livremente as aceitaram.

Em virtude deste direito natural e divino, independente

---

(1) *A apelação chamada ab abuso* é um recurso da autoridade civil contra os supostos abusos do poder eclesiástico.

de qualquer autoridade humana, a Igreja pode castigar os delinquentes sujeitos à sua autoridade, com penas *espirituais* e até *temporais* (*Can.* 2214).

A. **Penas espirituais.** — As penas espirituais mais importantes são as censuras. A *censura* é uma pena espiritual e medicinal, dependente do foro *externo*, pela qual a Igreja priva «um homem *baptizado, delinquente* e *contumaz* de alguns bens espirituais, ou com eles relacionados até que se arrependa e seja absolvido» (*Can.* 2241, § 1). Se considerarmos os bens de que nos privam, poderemos distinguir três espécies de censuras: a excomunhão, a suspensão e o interdito.

a) A *excomunhão* é uma censura que separa o cristão da comunhão dos fiéis (*Can.* 2257, § 1). Há duas espécies de excomungados: os *vitandos* ou que se devem evitar (*vitandi*) e os *tolerados.* Todo o excomungado está privado do direito de assistir aos ofícios divinos, excepto à pregação (*Can.* 2259), e do direito de receber os sacramentos (*Can.* 2260). Não pode administrar licitamente os sacramentos, excepto em perigo de morte (*Can.* 2261). Deixa de participar das indulgências, sufrágios, preces públicas da Igreja (*Can.* 2262) e não pode receber benefícios e cargos eclesiásticos (*Can.* 2263). O excomungado fica privado de sepultura eclesiástica se a pena lhe for imposta por sentença (*Can.* 2260) [1]. A excomunhão, como qualquer outra pena, pode ser *latae sententiae* (sentença dada) ou *ferendae sententiae* (sentença a dar-se), conforme nela se incorre pelo facto (*ipso facto*) de ter cometido uma falta determinada pelos cânones, ou de ter efeito só depois de fulminada a sentença contra o culpado.

b) A *suspensão* é a censura que priva o clérigo ou o sacerdote do uso total ou parcial dos seus poderes. Pode privá-lo das funções do *poder de ordem* (suspensão *a divinis*) ou do *ofício,* isto é, dos *poderes de jurisdição* (suspensão *a jurisdictione*), ou do seu *benefício,* quer dizer, dos rendimentos inerentes ao seu título. Se a suspensão é total, priva-o simultâneamente de tudo. O sacerdote suspenso *a divinis* não pode exercer licitamente as funções que dependem do seu poder de ordem (por ex.: dizer missa, administrar os sacramentos). Se for suspenso *a jurisdictione* não pode exercer vàlidamente nem licitamente nenhum acto de jurisdição; não pode, portanto, administrar vàlidamente o sacramento da Penitência. Mas o clérigo suspenso pode, como qualquer fiel, participar do uso passivo, isto é, da recepção dos sacramentos.

c) O *interdito* priva do uso de algumas coisas santas, por exemplo, sacramentos, ofícios públicos, cerimónias solenes, da sepultura

---

(1) Acerca dos delitos fulminados com a pena de excomunhão, consulte-se o Código de Direito Canónico (*Can.* 2314 e segs.).

eclesiástica, etc. (1) *(Can.* 2268 e segs.). Há: — 1. o interdito *pessoal*, que recai sobre clérigos ou leigos; — 2. o interdito *local*, se é pronunciado contra um lugar: igreja, cemitério, cidade, paróquia; — 3. o interdito *particular*, que só atinge uma pessoa ou lugar; — 4. o interdito *geral*, que abrange uma região inteira (2): o clero dum Estado inteiro, todos os membros dum cabido, duma congregação, duma irmandade, etc.

Nota. — α) A suspensão difere das outras duas censuras pelo facto de atingir sòmente os clérigos; o interdito distingue-se da excomunhão e da suspensão por ser uma pena que pode atingir os lugares e as pessoas. — β) A censura só é legítima quando é infligida por uma falta mortal, exterior, consumada e se, além destas condições, houver *contumácia*, isto é, se houver, da parte do réu, recusa obstinada em obedecer a uma lei devidamente promulgada e conhecida. — γ) Em nenhuma censura se incorre quando se ignora a lei.

431. — Penas temporais. — As penas espirituais não causam tanta impressão aos adversários da Igreja, como as *penas temporais.* A Igreja, objectam, é sociedade espiritual que deve governar as almas pela persuasão e não pela força. *Não tem, pois, o direito de infligir penas temporais.*

A Igreja, com relação ao seu fim, é sociedade espiritual, mas compõe-se de homens e, por conseguinte, de elementos visíveis como as outras sociedades. Portanto, como elas, tem direito de se defender contra aqueles que põem em perigo a sua existência. E, se as penas espirituais não forem suficientes, porque não há-de poder também empregar meios *corporais*, para impedir que filhos transviados e rebeldes prejudiquem os demais e para reconduzir esses pródigos ao caminho do dever, chegando até a sacrificar o corpo, se assim for necessário, para salvar a alma?

A Igreja sempre reivindicou este direito: Pio IX não hesitou em condenar a opinião contrária, contida na XXIV proposição do *Syllabus:* «A Igreja não tem direito de empregar a força; não possui poder temporal algum directo ou indirecto».

---

(1) ORTOLAN, art. *Censures ecclésiastiques*, Dic. Vacant-Mangenot.

(2) Em França foi lançado um interdito, pelo Papa Gregório V no reinado de Roberto o Pio (998); outro por Inocêncio II no de Luís VII (1141); um terceiro por Inocêncio III no de Filipe Augusto (1200), etc. O interdito *local* compreendia então a proibição de celebrar os ofícios, de administrar os sacramentos da Eucaristia, da Ordem e Extrema Unção e de dar sepultura eclesiástica. Outrora eram muito frequentes estes interditos locais. Todo o território português esteve interdito no tempo de D. Afonso II e D. Sancho II.

Mas, embora a Igreja tenha reconhecido no passado e reconheça ainda hoje que possui o poder de aplicar penas temporais, é a primeira a admitir que o que era conveniente numa época em que a sociedade era cristã, não se acomodaria com as necessidades de hoje. Não estranhemos, por conseguinte, que a Igreja tenha recorrido na Idade Média ao *braço secular*, para punir os crimes de heresia que parecem do domínio exclusivo das ideias, mas que, na realidade, perturbam a segurança do Estado cristão e constituem verdadeiros crimes sociais.

Além disso, é contra as leis elementares da crítica histórica querer julgar os costumes do passado pelos do presente, as ideias antigas pelas modernas.

432. — **Corolário. — O privilégio do foro eclesiástico.** — Além dos direitos que acabamos de enumerar, a Igreja gozou outrora dum certo número de imunidades, entre outras, do privilégio conhecido pelo nome de *foro eclesiástico.* O efeito deste privilégio era subtrair o clérigo à jurisdição do poder civil, de maneira que fosse julgado, não por tribunais laicos, mas pelos eclesiásticos. Que pensar desta imunidade?

Deverá dizer-se com alguns que era um privilégio injusto e que todas as infracções das leis do Estado, seja qual for o seu autor, devem ser reprimidas pelo poder donde dimanam? À primeira vista, assim parece; mas se tivermos o cuidado de nos colocar na hipótese duma sociedade cristã, fàcilmente se concordará que é natural que os clérigos, especialmente sujeitos ao poder da Igreja, sejam julgados pelos tribunais eclesiásticos. A missão do sacerdote será tanto mais fecunda quanto mais circundado for de respeito e consideração. Ora, a comparência perante os tribunais causa escândalo e priva não sòmente o acusado mas também a classe sacerdotal da autoridade de que necessitam para pregar a moral e exercer os ministérios.

Ainda que a Santa Sé não tenha, nestes últimos tempos, exigido da maioria dos países católicos esta imunidade, não devemos contudo julgar que tenha renunciado ao seu direito, como se depreende da condenação da XXI proposição do *Syllabus:* « O foro eclesiástico, para os processos temporais dos clérigos quer no cível, quer no criminal, deve ser absolutamente abolido, mesmo sem consultar a Sé Apostólica e sem atender às suas reclamações ».

Art. II. — **Relações entre a Igreja e o Estado.**

433. — A Igreja é sociedade perfeita, mas tem de viver nos Estados. O Estado e a Igreja são duas sociedades autónomas e independentes; estão colocadas, se não frente a

frente, ao menos uma ao lado da outra. Quais serão, por conseguinte, as suas relações mútuas?

Podemos determiná-las de dois modos. A Igreja pode considerar-se sòmente na sua *constituição divina*, — com os direitos e os poderes, — sem se atender às circunstâncias em que se encontra; ou *concretamente*, isto é, nas circunstâncias e adjuntos a que tem de se adaptar. Por outras palavras, podemos fazer distinção entre os *princípios* e a *aplicação*, entre a *teoria* e a *prática* ou, como modernamente se diz, entre a *tese* e a *hipótese*.

Notemos, porém, que se os princípios se aplicarem a um Estado católico, a tese se confundirá com a hipótese. Deste modo, podemos estabelecer as relações entre a Igreja e o Estado, permanecendo sempre no domínio das realidades. É o que faremos nos dois parágrafos seguintes, em que estudaremos as relações entre as duas sociedades: 1.º no caso dum *Estado católico*; e 2.º no caso dum *Estado acatólico*.

§ 1.º — Relações entre a Igreja e o Estado católico.

434. — Geralmente falando, as relações entre a Igreja e o Estado podem ser de três modos: — 1. *Dominação de um pelo outro*; — 2. *separação completa*; — 3. *acordo mútuo*.

1.º **Erros.** — Os dois primeiros sistemas são contrários aos princípios católicos que adiante explicaremos.

A. **Dominação de um poder pelo outro.** — Esta tese pode entender-se de dois modos:

a) A subordinação completa do Estado à Igreja, que só teve raros partidários entre teólogos e canonistas, não merece a nossa atenção.

b) A subordinação da Igreja ao Estado foi defendida outrora pelos legistas *cesarianos* e, modernamente, pelos liberais da Revolução e pelos comunistas.

Partindo de princípios opostos, — pois os partidários do cesarismo consideravam os imperadores e os reis como senhores absolutos, nos quais residia a suprema autoridade, ao passo que os liberais revolucionários defendiam que o povo era o único soberano e a fonte única do poder, — chegavam à mesma conclusão e confiscavam todos os direitos em proveito dum poder único, da personalidade do Estado, qualquer que fosse o seu nome: imperador, rei, povo, monarquia ou democracia. Segundo este sistema, a religião deve conservar-se por causa da utilidade que advém ao Estado, mas não pode *subsistir a Igreja independente e livre*. Esta, portanto, não tem direitos, por-

que só possui os que lhe forem concedidos pela boa vontade do Estado.

Do cesarismo e liberalismo absoluto aproximam-se o *galicanismo* e o *josefismo* [1], que, embora reconheçam a independência e soberania da Igreja em assuntos meramente espirituais, atribuem ao Estado uma autoridade preponderante nas questões mistas, como são, por exemplo, o direito de impedir a publicação de bulas, encíclicas, ordenações, etc., sem prévio consentimento do Estado.

435. — B. **Separação completa entre a Igreja e o Estado.** É o erro do *liberalismo moderado.* Apoia-se no princípio que a Igreja e o Estado são duas sociedades distintas e independentes, que seguem caminhos paralelos. Os seus partidários adoptaram a fórmula de CAVOUR «*A Igreja livre no Estado livre*», para indicar que ambas as sociedades são livres na esfera respectiva e devem viver separadas, desconhecendo-se mùtuamente.

O *liberalismo moderado,* sob diversas formas, foi o grande erro do século passado. Nasceu com LAMENNAIS, pouco depois da Revolução de 1830. Perante uma sociedade completamente transformada e imbuída pelas *liberdades modernas,* os católicos liberais julgavam reconciliar a Igreja com a sociedade nova, colocando-se apenas no campo da liberdade. Sacrificando os direitos e as imunidades da Igreja, contentaram-se com reclamar ùnicamente a liberdade, julgando que a religião deve propagar-se pela persuasão e não pela coacção e que a verdade não precisa de protecção para triunfar do erro.

436. — 2.° **Tese católica.** — A tese católica compreende dois pontos: os princípios e a sua aplicação.

A. **Os Princípios.** — 1. A Igreja e o Estado são dois poderes *distintos* e *independentes, cada um no seu domínio.* «Deus, diz LEÃO XIII na Encíclica *Immortale Dei,* dividiu o governo do género humano entre dois poderes, o eclesiástico e o civil: o primeiro é encarregado das coisas divinas, o segundo das humanas. Cada um no seu género é soberano, circunscrito a limites nìtidamente marcados e traçados em conformidade com a sua natureza e fim especial».

Não se deve, por conseguinte, afirmar com o *cesarismo* e o *liberalismo absoluto* que o Estado é o poder soberano

---

(1) José II, imperador da Alemanha (1741-1790), empreendeu a reforma da Igreja católica subordinando-a completamente ao Estado. Com esse fim, suprimiu, por sua própria autoridade, algumas Ordens religiosas, colocou outras sob a fiscalização do Estado, atribuiu-se o poder de nomear os bispos, exigiu-lhes o juramento de fidelidade, estabeleceu o casamento civil, o divórcio, etc. Em Portugal seguiu quase os mesmos princípios o Marquês de Pombal.

donde dimanam todos os direitos da Igreja e das outras sociedades. É certo que está no Estado, mas como sociedade perfeita e não como parte subordinada ao todo.

Cada poder é soberano na sua esfera, e a sua influência está delimitada pela natureza e pelo fim das duas sociedades. À Igreja pertencem, portanto, todos os *negócios espirituais*, isto é, tudo quanto se refere à salvação das almas: pregação do Evangelho, administração dos sacramentos, celebração do culto divino, moralidade dos actos humanos, etc. Ao Estado, os *negócios temporais*, quer dizer, tudo o que diz respeito aos interesses materiais dos súbditos e ao bem e à protecção da sociedade, como são o poder de determinar os direitos políticos dos cidadãos e os efeitos civis dos contratos, de estabelecer impostos, de organizar o exército, de promover as ciências e as artes, de punir os transgressores das leis civis, etc.

Uma vez que o Estado e a Igreja são independentes no domínio respectivo, segue-se que um está subordinado ao outro em tudo o que não é da sua alçada. Portanto, a Igreja depende do Estado nas questões temporais; mas é independente e soberana nas espirituais e sem isso não poderia subsistir. Com efeito, se a Igreja estivesse sujeita ao poder civil nas coisas religiosas, estaria dividida em tantas partes quantos fossem os Estados; já não seria *una*, nem *universal*, nem indefectível: numa palavra, deixaria de ser a Igreja católica.

2. Ainda que a Igreja e o Estado sejam dois poderes *distintos* e *independentes*, não devem viver separados, mas em *mútua união*. Os *motivos* desta união estão indicados na Encíclica *Immortale Dei* de Leão XIII. «Como a autoridade dos dois poderes tem por objecto os mesmos súbditos, pode suceder que a mesma coisa pertença às duas jurisdições, posto que sob títulos diferentes... É mister, portanto, que haja entre a Igreja e o Estado um sistema de relações bem determinado, semelhante ao que existe entre a alma e o corpo».

Com efeito, embora o domínio da Igreja e o do Estado sejam distintos segundo os princípios católicos, têm fronteiras comuns. O que não é para admirar, pois ambos os poderes provêm de Deus e têm os mesmos súbditos. Verdade é que

os seus fins são diferentes, mas nunca devem estar em oposição. Mais ainda; o fim temporal, a que tende o Estado, não alcançará o seu objectivo, se não tiver em vista o fim eterno e o destino da outra vida. Pode, por conseguinte, acontecer que os *mesmos objectos* (por. ex.: as escolas, o matrimónio como contrato civil e religioso), «ainda que por diferentes títulos, dependam da jurisdição dos dois poderes», como diz LEÃO XIII.

Pode também suceder que algumas coisas, *temporais por sua natureza,* entrem na ordem espiritual por causa do fim a que se destinam e fiquem sob a jurisdição da Igreja, como acontece com os lugares e vasos sagrados: igrejas, mobiliário que serve para o culto, bens destinados à sustentação dos ministros, etc. Sobre estes diferentes pontos, que constituem as chamadas *questões mistas,* é incontestável a jurisdição da Igreja. É lícito até ir mais longe e dizer que, em certo sentido, a Igreja tem *poder indirecto* sobre todas as coisas temporais, não enquanto temporais, mas enquanto meios para alcançar o fim sobrenatural. Em virtude deste poder os Papas da Idade Média levantaram-se algumas vezes contra os príncipes que abusavam do seu poder, chegando a depô-los como indignos da soberania e a desligar os povos do juramento de fidelidade, como sucedeu em Portugal com D. Sancho II.

Daqui se conclui que, *em princípio,* se surgirem conflitos o Estado deve ceder, já que o seu poder é inferior ao da Igreja por sua natureza e fim. Na *prática,* convém que haja *união* entre os poderes; é preciso que a Igreja e o Estado não só se não desconheçam mùtuamente, mas troquem impressões e façam *concordatas* que sejam lealmente observadas.

437. — B. **Aplicação dos princípios.** — *Na hipótese dum Estado católico,* isto é, dum Estado onde os princípios podem ser aplicados, quais serão os *deveres recíprocos* da Igreja e do Estado?

Geralmente pode dizer-se que a concórdia, que entre eles deve reinar, requer: — 1. *negativamente:* que procure cada um não violar os direitos do outro e não dificultar a sua acção; — 2. *positivamente,* que ponha cada qual à disposição do outro a sua influência para bem das duas sociedades.

a) **Deveres da Igreja.** — A Igreja deve prestar ao Estado o apoio da sua acção e autoridade. Por meio dos seus ensinamentos muito pode contribuir para a felicidade dos povos, ensinando que «Deus é a origem do poder e impondo aos príncipes a obrigação de cumprirem os seus deveres e governarem com justiça e suavidade». Além disso, «prescreve aos cidadãos a submissão aos legítimos detentores da autoridade, considerando-os como representantes de Deus, fomenta a união entre os súbditos e os chefes de Estado não só pela obediência, mas pelo respeito e amor, proibindo as revoltas e tudo o que pode perturbar a ordem e a tranquilidade do Estado» (Enc. *Libertas*).

Deste modo, a influência da Igreja contribuirá de dois modos para o bem do Estado. A autoridade dos governantes, considerada não ùnicamente como a expressão da vontade do povo mas como o sinal da vontade de Deus, revestirá carácter sagrado e seguirá melhor as regras da justiça. O povo, por sua vez, aceitará a obediência como submissão à vontade de Deus, que não rebaixa, mas nobilita.

b) **Deveres do Estado.** — 1. O primeiro dever do Estado para com a religião em geral é *prestar por si mesmo um culto social a Deus.* A razão não tem dificuldade em o demonstrar. Deus é Senhor não só dos indivíduos mas também das sociedades. Ora, diz Leão XIII (Enc. *Immortale Dei),* «se a natureza e a razão impõem a cada um de nós o dever de honrar a Deus com um culto religioso, por ser o nosso Soberano Senhor e porque tendo nele a nossa origem a Ele voltaremos um dia, a mesma obrigação pesa sobre a sociedade civil».

O chefe da sociedade deve, portanto, prestar homenagem a Deus em nome do povo que representa, associando-se aos actos de religião da Igreja católica. Dizemos da *Igreja católica,* porque, ainda que o culto de Deus seja anterior a qualquer religião revelada, todavia há verdadeira obrigação, não só para os indivíduos mas também para a sociedade, de se submeter às suas ordens, se Ele revelou o modo como quer ser servido e adorado.

2. O segundo dever do Estado é *reconhecer todos os direitos da Igreja,* que derivam da sua constituição divina

(v. *cap. precedente*). O Estado, por conseguinte, deve legislar de maneira a auxiliar o desenvolvimento do catolicismo. Não pertence ao Estado julgar as doutrinas, porque este cuidado «deve deixá-lo, diz Mons. D'HULST, à Igreja, que julgará os inovadores e aplicar-lhes-á as leis canónicas no caso de obstinação, chegando a excluí-los do seu seio; mas poderá oferecer à autoridade religiosa o poder coercitivo de que dispõe, para evitar o contágio, cujos progressos podem ser funestos à própria sociedade civil [1]».

438. — **Objecções.** — 1.° **Usurpações.** — Contra a tese católica objectam os adversários as *usurpações* da Igreja, dizendo que, se o Estado admitisse a independência da Igreja e lhe reconhecesse todos os direitos que reivindica, formaria um «*Estado no Estado*» e tornar-se-ia um governo *teocrático* intolerável.

Resposta. — Para se insurgir contra as usurpações da Igreja, seria preciso primeiro provar que a Igreja é um poder perigoso para a segurança do Estado. Ora, os romanos Pontífices e os princípios católicos sempre ensinaram aos fiéis a obediência às leis promulgadas pelo Estado, a não ser que estejam em oposição com os direitos de Deus e da consciência.

É certo que a coexistência de duas sociedades independentes causaria perturbações e desordens, se ambas as sociedades fossem da mesma ordem, se tendessem para o mesmo fim, ou para fins opostos. Ora, já vimos que a Igreja e o Estado têm fins diferentes, um de ordem espiritual outro de ordem temporal e que, portanto, não se opõem mas podem e devem harmonizar-se perfeitamente.

Além disso, não se pode dizer com propriedade que a Igreja está no Estado, porque materialmente ultrapassa-o: a Igreja católica está *em todos os Estados* e, por esta razão, já dissemos que não podia depender de nenhum poder civil e ainda menos, estar sujeita à engrenagem política do Estado. Por outra parte, acusar a Igreja de aspirar a um poder teocrático, que desejaria ter o predomínio até nas questões tem-

(1) Mons. D'HULST, quares. 1895, *La morale du Citoyen*, 5.ª C. L'Église et l'État.

porais, é pôr-se em contradição flagrante com a doutrina de Leão XIII acima exposta.

439. — 2.º **A intolerância.** — Se o Estado impuser um culto qualquer aos súbditos, se, em nome de todos, pretender cumprir deveres que nem todos reconhecem, se finalmente colocar os seus poderes ao serviço da Igreja contra os herejes e indiferentes em matéria religiosa, não exorbitará das suas atribuições? Não será *intolerante* e violentará as consciências? Desaparecerão as *liberdades modernas:* liberdade de pensamento, de consciência e de imprensa.

Resposta. — *a)* Não devemos esquecer que para provar a tese católica nos colocámos na hipótese de uma sociedade perfeitamente unida pelas crenças católicas. Ora, nenhuma sociedade pode subsistir se os *princípios* em que se apoia não forem respeitados. Os adversários não têm geralmente dificuldade em o admitir quando se trata, por exemplo, da família e do direito de propriedade. E porque não se há-de poder aplicar à religião, que incontestàvelmente é um dos fundamentos da sociedade? Os Estados não deixam de se opor aos que pregassem a poligamia, a poliandria e a abolição da propriedade individual. O mesmo fazem contra os internacionalistas que, fugindo ao serviço militar, conspiram contra a unidade nacional.

Poderá sustentar-se que o Estado procede tirânicamente quando persegue os revolucionários e os comunistas que ameaçam a sua segurança? Todas as pessoas de bom senso confessam que apenas cumpre o seu dever e desempenha a sua missão. «Pois bem, diz Mons. D'HULST, transportai estes princípios para uma sociedade, cujos membros sejam todos cristãos, onde a crença religiosa tem, se não a unanimidade absoluta, — que não existe neste mundo, — ao menos a unanimidade moral que observávamos há pouco a respeito das ideias que inspiram e são a base das nossas instituições fundamentais: a propriedade, a família, a pátria. Recusareis a esse Estado o direito de prestar o seu apoio? Teòricamente não vejo quem lho possa proibir» ([1]).

---

(1) Mons. D'HULST, conf. cit.

b) Os que objectam com as «*liberdades modernas*», saem da hipótese duma sociedade quase exclusivamente católica. Vejamos, contudo, o que se deve pensar, permanecendo ùnicamente no campo dos princípios. Porventura, condena a Igreja essas liberdades consideradas como fundamento das sociedades modernas, a liberdade de pensamento, de consciência e de culto? Antes de responder a esta pergunta, é bom fixarmo-nos no sentido que se deve dar à palavra liberdade.

Segundo a doutrina da Igreja, a liberdade é o *poder físico* de agir desta ou daquela maneira, mas não o *direito* de agir de *todos os modos possíveis*. A razão prescreve ao homem que acredite na verdade e pratique o bem. A liberdade não consiste no direito de escolher entre o verdadeiro e o falso, entre o bem e o mal, o justo e o injusto. «A vontade, diz LEÃO XIII, pelo facto de depender da inteligência, cai num vício radical, — a corrupção e o abuso da liberdade, — toda a vez que deseja um objecto contrário à razão. Deus é a perfeição infinita, a inteligência e a bondade por essência e contudo é absolutamente livre e não pode de modo algum querer o mal moral... A liberdade de pecar não é liberdade, mas escravidão» (Enc. *Libertas).*

Os liberais, que põem acima de tudo as liberdades modernas para combater a suposta *intolerância* da Igreja, entendem por liberdade o direito de pensar, de dizer, de escrever e de ensinar tudo o que se quiser; o falso e o verdadeiro, o bem e o mal. Julgam que a liberdade de consciência consiste em poder, *à «sua vontade,* escolher esta ou aquela religião ou em não professar nenhuma», em se libertar dos deveres para com Deus. Este conceito de liberdade é evidentemente contrário aos princípios católicos e à própria razão.

A Igreja condena esta liberdade, considera-a como uma «*simples licença*» e nunca poderá admitir que a liberdade seja o direito de abraçar o erro e de escolher o mal.

Por conseguinte, o erro e o mal, *em princípio,* não têm direito algum à tolerância nem sequer à existência. É verdade que S. AGOSTINHO disse: «exterminai os erros e amai os homens». Assim deve ser; mas como se hão-de verberar os erros sem tocar em quem os professa? *Na prática,*

portanto, quando estão de *boa fé,* — e não é lícito supor o contrário sem graves motivos, — convém tratá-los com deferência e caridade: têm jus à *tolerância.*

Mas é preciso que esta tolerância não seja prejudicial aos outros membros da sociedade; porque em todas as sociedades a liberdade individual acaba onde começa o direito dos outros. Enquanto a liberdade de pensamento e de consciência se confina ao foro interno, Deus é o único juiz das nossas opiniões. Mas, uma vez exteriorizadas, ficam sujeitas à apreciação do poder social, que tem o estrito dever de proteger a verdade contra o erro, o bem contra o mal e de castigar os que propagam falsos princípios, ainda que o façam de boa fé. Mas este dever é mais imperioso quando se trata de homens de má fé.

Conclusão. — Podemos, pois, concluir: — 1. que a *liberdade de consciência* não pode ser, em caso algum, o *direito* de rejeitar, nem mesmo de abraçar qualquer religião: consiste pelo contrário, no direito de professar livremente a religião que Deus ensinou;

2. que, por conseguinte, não se deve *censurar* a Igreja de ter *usado outrora da coacção,* pois só a empregou contra os herejes, isto é, contra aqueles que dependiam da sua jurisdição e contra os cristãos de má fé que não cumpriam as suas obrigações. Quanto aos mais, nunca lhes coarctou a liberdade de pensar como quisessem. Sempre ensinou que não se deve obrigar ninguém a praticar um acto religioso que repugne à sua consciência; nunca forçou a fazer parte de seu corpo e a aderir à fé e ao culto os que nasceram e se educaram no paganismo ou em qualquer seita herética.

§ 2.º — Relações entre a Igreja e o Estado acatólico.

440. — No parágrafo precedente, expusemos a *tese* e a sua *aplicação* na hipótese de um *Estado católico.* Os princípios em si mesmos são imutáveis e verdadeiros e não dependem do reconhecimento, nem da aprovação do poder civil; quanto à sua aplicação, porém, não são *absolutos,* porque a Igreja, na reivindicação dos seus direitos, vê-se obrigada a ter em conta as circunstâncias e a aceitar a

situação que estas lhe impõem, sem contudo abdicar dos princípios.

Neste ponto o *liberalismo* está em oposição com os princípios católicos, pois não faz distinção entre tese e hipótese, concedendo, em princípio os mesmos direitos ao erro e à verdade, à heresia e à ortodoxia, e regulando todos os cultos pelo mesmo direito comum.

Os principais casos em que a Igreja não pode aplicar os seus princípios são: 1.° no Estado *heterodoxo;* 2.° no Estado *infiel;* e 3.° no Estado *neutro.*

1.° **Hipótese dum Estado heterodoxo.** — Estado *heterodoxo* é aquele que, apesar de professar a religião cristã, está separado da Igreja católica pelo cisma ou heresia. De si os Estados cristãos deviam reconhecer à Igreja católica todos os direitos que J. Cristo concedeu à sociedade por Ele fundada.

Os Estados protestantes estão particularmente obrigados a não restringir os direitos dos católicos, porque, fundados no princípio do *livre exame,* não podem pretender que a sua interpretação da Bíblia seja a única verdadeira, com exclusão das outras. Por conseguinte, os *direitos essenciais* da Igreja, — de ensino, de culto, de propriedade, etc. — não devem ser frustrâneos.

441. — 2.° **Hipótese dum Estado infiel.** — Sob este título designamos os Estados que professam as religiões, cuja falsidade demonstrámos na primeira secção da segunda Parte. A Igreja católica, *em teoria,* apoiada na razão e nos argumentos que demonstram a transcendência do cristianismo, pode reclamar todos os direitos que, sob o ponto de vista natural devem ser concedidos à verdadeira religião. *Na prática,* porém os missionários que evangelizam os países pagãos só reivindicam a liberdade de pregar a fé de Cristo, que muitas vezes compram com o preço do seu sangue.

442. — 3.° **Hipótese dum Estado neutro.** — O «*Estado neutro*» poderia também chamar-se *Estado liberal.* De qualquer maneira, designa o Estado que aceita as liberdades modernas e não reconhece nenhum culto oficial. Quais serão,

nesta hipótese, as relações da Igreja e do Estado? A resposta não pode ser geral...

1. Tratando-se dum *Estado verdadeiramente neutro*, onde são numerosas as seitas dissidentes, a união da Igreja e do Estado é pràticamente impossível. O regime de separação nestes casos é a situação normal. A Igreja, sem renunciar a nenhum de seus princípios pode, na prática, aceitar a separação como o único «*modus vivendi*» possível nesta circunstância.

Separação, porém, não quer dizer *indiferença*, desunião e muito menos hostilidade. Um estado, ainda que seja neutro, não pode desinteressar-se da religião nem da moral. Compreende-se sem dificuldade que um Estado não tome partido por uma religião determinada, que admita todos os cultos; mas tem sempre o dever de *proteger a religião em geral* contra os ateus que, eliminando a ideia de Deus, tentam minar os alicerces de todas as religiões. Exalte, pois, o Estado quanto quiser as liberdades modernas, contanto que não tolere os princípios que ameaçam a segurança da ordem pública e do Estado. Assim como não pode permitir que faça cada qual o que lhe aprouver, também não pode consentir que se diga, escreva e ensine tudo o que quiser. Se o Estado não pode conceder os seus favores a uma religião determinada, com exclusão das demais, pode ao menos proteger a todas as que não forem aberrações da inteligência humana.

Os Estados Unidos dão-nos o exemplo da aplicação destes princípios. Neste país, tão dividido nas suas crenças, seria difícil polìticamente proteger um culto de preferência aos restantes. Ora, vemos que, onde a separação se impunha como uma necessidade, o poder civil favorece de mil modos as religiões, à excepção da seita dos *Normons* (v. a nossa *Hist. de l'Église* n.° 298), concedendo a todas a liberdade de acção e salvaguardando os interesses de cada uma pela equidade das suas leis e pela justiça dos seus tribunais.

2. Tratando-se de um *Estado mais ateu do que neutro*, a Igreja vê-se obrigada a reivindicar sòmente as *garantias do direito comum*. Neste caso, visto ser impossível a união dos dois poderes, tem de limitar-se a reclamar para si, como para qualquer religião, liberdade plena e integral para a profissão da fé e o exercício do culto.

Mas, se assim é, poderão **objectar**, porque é que Pio X condenou com tanta veemência a lei de Separação francesa na sua Encíclica *Vehementer* de 11 de Fev. de 1906, e a portuguesa na Encíclica *Yamdudum in Lusitania* de 24 de Maio de 1911. — Os motivos são bem claros e deduzem-se do que dissemos neste capítulo. — *a)* Primeiramente, porque, em tese a separação não é o *regime normal* e está em oposição com a doutrina da Igreja. — *b)* Em segundo lugar, porque a ruptura duma concordata não se deve fazer sem o consentimento recíproco das duas partes contratantes, como declara Pio X:

«A concordata firmada entre o Sumo Pontífice e o governo francês, como todos os tratados do mesmo género que os Estados concluem entre si, era um *contrato bilateral*, que obrigava as duas partes. O romano Pontífice e o chefe da nação francesa comprometeram-se solenemente, tanto por si como por seus sucessores, a manter inviolàvelmente o pacto que assinavam. Daí resultava que a concordata tinha a mesma norma de todos os tratados internacionais, a saber, o direito das gentes e que não podia de modo nenhum ser anulada só por uma das partes contratantes... Ora o Estado, anulando só por sua autoridade o pacto solene que tinha assinado, transgrediu a fé jurada». O mesmo se diga do caso português.

O tempo e as circunstâncias já fizeram reconhecer quão justas eram estas observações. Pela concordata de 1940 Portugal estabeleceu um regime de boas relações e mútuo entendimento com a Igreja sem no entanto voltar ao menos na teoria, ao regime da união moral.

443. — Observação. — A Igreja e as diversas formas de governo. — Convém notar que as relações entre a Igreja e o Estado — tese e hipótese — foram estabelecidas no artigo precedente, abstraindo da *forma de governo*. Ora, sobre esta última questão, — a forma de governo, — a *doutrina da Igreja* pode fixar-se nos três pontos seguintes:

1. Estabelece como princípio absoluto que «*todo o poder vem de Deus*» (*Rom.* XIII, 1). Pelo facto de ser Deus o único e soberano Senhor das coisas, segue-se que nenhuma autoridade pode constituir-se fora dele.

2. Posto que a Igreja sustente como princípio absoluto que a *origem* do poder está em Deus, não decidiu qual o *modo de transmissão* do poder. Será transmitido *directamente* ao *chefe do Estado*, — monarca

hereditário ou electivo, — ou *directamente ao povo* que o conserva para si ou o comunica a um ou mais indivíduos, — regime democrático ou aristocrático? A Igreja ainda nada decidiu acerca deste assunto (1). Contudo, não se pode admitir que o povo tenha a soberania de forma que nele se deva buscar a origem do poder, que seja o seu detentor imediato, que tenha o direito de o conservar, comunicar ou retomar a seu bel-prazer. Se assim fosse a insubordinação seria, como diz ROUSSEAU, «o mais sagrado dos direitos», e a vontade do povo bastaria para legitimar qualquer revolução.

3. A Igreja não impõe *nenhuma forma de governo*, como diz Leão XIII (Enc. *Libertas*). «A Igreja não rejeita nenhuma forma de governo contanto que seja conducente ao bem comum dos cidadãos, todavia, fundada na razão quer que a sua instituição não viole o direito de ninguém e respeite particularmente os direitos da Igreja.

Bibliografia. — Encíclicas de GREGÓRIO XVI «*Mirari vos*» (15 de Agosto de 1832), de PIO IX «*Quanta cura*» (8 de Dezembro de 1864), de LEÃO XIII «*Diuturnum*» (20 de Junho de 1881), «*Immortale Dei*» (1 de Novembro de 1885), «*Iampridem*» (6 de Janeiro de 1886), «*Libertas*» (20 de Junho de 1888). — Mons. D'HULST, Quaresma de 1895, 2.ª conf. *Les Droits de l'État*, 3.ª conf. *Les Devoirs de l'État*, 5.ª conf. *L'Église et l'État; Le Droit chrétien et le Droit moderne*, 1886. — FORGET, art. *Index* (Dic. d'Alès). — DUBLANCHY, art. *Église* (Dic. Vacant-Mangenot). — Mons. SAUVÉ, *Questions religieuses et sociales*. — DOM GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution* (Bonne Presse). — MOULART, *L'Église et l'État* (Louvain). — CANET, *La liberté de conscience; La liberté de penser et la libre-pensée* (Bloud). — DE PASCAL, art. *Libéralisme* (Dic. d'Alès). — VACANDARD, *De la tolérance religieuse* (Bloud). — MOULARD ET VINCENT, *Apologétique chrétienne* (Bloud). — TANQUEREY, *Théologie dogmatique fondamentale*. — J. FERREIRA FONTES, *As relações entre a Igreja e o Estado* (Apostolado da Imprensa, Porto).

(1) Daqui se vê que a doutrina do «*direito divino*», segundo a qual, os monarcas julgavam receber directamente de Deus o poder que exerciam e não do povo, não representa pròpriamente a doutrina da Igreja.

SECÇÃO III

APOLOGIA DA IGREJA

CAPÍTULO I. — A IGREJA E A HISTÓRIA.

A IGREJA E A HISTÓRIA.

- **1.º Principais acusações contra a Igreja.**
  - A. *As Cruzadas.*
    - *a)* Exposição dos factos.
    - *b)* Acusação.
    - *c)* Resposta.
  - B. *As Cruzadas dos Albigenses* e a *Inquisição.*
  - C. As *Guerras de religião* e a *Matança de S. Bartolomeu.*
  - D. As *Dragonadas e a Revogação do Edito de Nantes.*
  - E. O *Processo de Galileu.*
  - F. A *ingerência dos Papas nos negócios temporais.*
  - G. O «*Syllabus*» e a *condenação das liberdades modernas.*
- **2.º Serviços prestados pela Igreja.**
  - A. *Ao indivíduo.*
    - *a)* O escravo.
    - *b)* O que a Igreja fez pelo escravo.
  - B. *A família.*
    - *a)* A criança e a mãe na sociedade antiga.
    - *b)* O que a Igreja fez pela criança e pela mãe.
  - C. *A sociedade.*
    - *a)* Serviços prestados na ordem material.
    - *b)* Serviços prestados na ordem intelectual.
    - *c)* Serviços prestados na ordem moral.
    - Objecção.

DESENVOLVIMENTO

444. — Divisão do capítulo. — A Igreja, posto que seja divina pela sua origem e constituição, é sociedade composta de elementos humanos. Seria, portanto, de estranhar que durante os longos séculos da sua existência não tivesse tido alguma fraqueza. O governo da Igreja, como o de outra qualquer sociedade que emprega meios humanos, pode ter

cometido — e certamente cometeu — faltas, que os seus adversários constantemente lhe lançam em rosto.

Não contestamos essas críticas e acusações, quando são desapaixonadas e bem fundadas. É bom, contudo, observar que esses deslizes não se devem atribuir às instituições, mas sòmente aos homens. E, ainda nesse caso, os homens não se devem julgar com paixão, sem ter em conta o meio em que viveram, as ideias da sua época e todas as circunstâncias que podem explicar, atenuar ou até justificar o seu procedimento.

Apoiados nestes princípios, percorramos as *acusações principais* que se levantaram contra a Igreja. Todavia, como o juízo acerca duma sociedade não pode ser justo e adequado se tiver *ùnicamente* por objecto as faltas de que mais ou menos justamente é acusada, faremos uma rápida resenha dos serviços que a Igreja prestou à humanidade. Este capítulo terá, pois, dois artigos: 1.º *as principais acusações contra a Igreja,* 2.º *os serviços prestados pela Igreja.*

Art. I. — **As principais acusações contra a Igreja.**

As principais acusações que se fazem à Igreja são: 1.º *As Cruzadas.* 2.º *A Cruzada dos Albigenses* e a *Inquisição.* 3.º As *Guerras da Religião* e a *Matança de S. Bartolomeu.* 4.º As *Dragonadas* e a *Revogação do Edito de Nantes.* 5.º O *Processo de Galileu.* 6.º A *ingerência dos Papas nos negócios temporais.* 7.º O «*Syllabus*» e a *condenação das liberdades modernas.*

§ 1.º — As Cruzadas.

445. — Observação preliminar. — Todas as questões que vamos estudar dariam lugar a longos comentários se pretendêssemos tratá-las em toda a sua extensão. Não é este o nosso fim. O apologista não é historiador; basta que se limite aos pontos indispensáveis para a compreensão do assunto. Cada parágrafo compreenderá, portanto, três partes: 1.º a *exposição sucinta dos factos;* 2.º a *acusação* dos adversários; 3.º a *resposta* em que defenderemos a Igreja das queixas injustamente feitas contra ela.

446. — 1.º **Os factos.** — As Cruzadas, em número de oito, — assim chamadas porque usavam uma pequena cruz encarnada ao peito os guerreiros que nela tomaram parte, — foram expedições que tiveram por *fim* a libertação dos Lugares Santos da dominação muçulmana.

Desde o século IV os Lugares Santos eram o centro de numerosas peregrinações. Atraídos àqueles sítios por motivos de piedade ou arrependimento, os cristãos gozaram duma certa tolerância, enquanto Jerusalém esteve sob o domínio dos Árabes. Mas, quando em 1078 os *Turcos* se apoderaram da cidade, ameaçando o império bizantino e a cristandade inteira, foram perturbadas as relações económicas entre a Ásia e a Europa e maltratados os peregrinos pelo fanatismo turco. Foi então que o papa Urbano II, querendo proteger os cristãos oprimidos que moravam em Jerusalém e os que por lá passavam, concebeu a ideia da Cruzada. Respondendo à sua voz e às pregações dum monge da Picardia, Pedro Eremita, os povos levantaram-se indignados e resolveram ir em massa libertar a Terra Santa.

447. — 2.º **Acusação.** — Os adversários da Igreja afirmam que as Cruzadas foram obra da ambição dos Papas e os seus resultados, desastrosos. Atacam, pois, as Cruzadas quanto aos seus princípios e quanto aos resultados.

448. — 3.º **Resposta. — A. Princípios.** — Como vimos, as Cruzadas tiveram por fim a libertação dos Lugares Santos. Acusar os Papas de terem sido os seus promotores equivale a censurá-los *por terem cumprido o seu dever.*

É natural que os Papas tenham aproveitado a sua incontestável autoridade sobre os reis e príncipes cristãos, para os persuadir a que se alistassem nas Cruzadas; mas nisto não encontramos o menor indício da vil ambição que nada receia perante a injustiça da causa, para saciar a sede de domínio. Pode até dizer-se que os Papas foram, dentre todos os governantes do seu tempo, os mais perspicazes, pois tiveram a intuição do perigo que ameaçava a Europa.

É certo que as Cruzadas não conseguiram afastar definitivamente o perigo, pois Constantinopla 400 anos depois (1453) caía nas mãos dos Turcos. Mas essa é a melhor prova de que a ideia do Papa tinha sólido fundamento.

B. **Os resultados.** — *a)* Os adversários insurgem-se contra as Cruzadas primeiramente por terem tido fins *desastrosos.* Porventura uma empresa é má, porque não obteve o fim desejado? Demais, o bom resultado das Cruzadas não

dependia dos Papas. Não os devemos, pois, tornar responsáveis pelas faltas que se cometeram, pelos abusos dos aventureiros que se juntaram aos soldados cristãos e pelas dissenções, ambições pessoais e rivalidades mesquinhas dos príncipes, numa palavra, por tudo o que fez malograr as Cruzadas.

b) Mas se o seu *fim primário* não se conseguiu, se Jerusalém, momentâneamente libertada, voltou a cair mais tarde em poder dos infiéis, as Cruzadas tiveram *resultados incontestáveis,* posto que *secundários* e fora do objectivo pretendido pelos Papas.

1. Antes de mais nada, ùnicamente sob o aspecto *geral* e *moral,* não é espectáculo grandioso ver essa multidão de homens que se ergue em massa para se lançar à conquista dum sepulcro e defender a sua fé?

2. Sob o aspecto *interno,* as Cruzadas tiveram como consequência suprimir, pelo menos momentâneamente, o flagelo das guerras particulares, aproximando os indivíduos, misturando as raças e fazendo circular em todos os corações uma grande corrente de fraternidade universal.

3. Sob o aspecto externo, enfim, livraram a Europa da conquista muçulmana. Ademais, foram o ponto de partida das explorações geográficas que descobriram o Extremo Oriente aos Ocidentais e reabriram as vias para o comércio entre a Europa e a Ásia: o Oriente tornou-se acessível aos mercadores do Ocidente.

§ 2.° — A Cruzada dos Albigenses e a Inquisição.

449. — 1.° **Exposição dos factos. — A. A Cruzada dos Albigenses** (1209). — Em todas as épocas da sua história a Igreja teve de combater a heresia. Foi *tolerante* e durante muito tempo só se serviu das armas da persuasão e das sanções espirituais. «Reduzam-se os hereges pelos argumentos e não pelas armas», dizia S. Bernardo. Todavia, o aparecimento duma nova heresia, importada do Oriente e que se propagou ràpidamente na Europa, principalmente na Alemanha, no norte da Itália e no sul da França, levou os Papas a mudar de táctica.

Os partidários desta heresia, chamados *cátaros* (do grego «*katharos*» puro), porque pretendiam distinguir-se pelo ascetismo e pela pureza dos costumes, são mais conhecidos pelo nome de *Albigenses*, provàvelmente por terem aparecido primeiro em Albi, ou por serem ali mais numerosos que noutras partes. Professavam, como outrora os

maniqueus, que há dois princípios criadores, um bom, outro mau; que o homem foi criado pelo segundo, que a vida é um mal e que, por conseguinte, cada um tem o direito de se privar dela e o dever de a não propagar pelo matrimónio.

Julgando o papado que a igreja e a sociedade civil corriam grave risco por causa destes hereges, resolveu reduzi-los *pela força*. O concílio de Latrão em 1139 e o de Reims em 1148 pronunciaram várias sentenças contra eles e proibiram aos senhores, sob pena de interdito, recebê-los nas suas terras. Os príncipes corresponderam com solicitude ao desejo da Igreja e empregaram tanto ardor na repressão da heresia que, passado pouco tempo, começaram a acusar o papado de fraqueza e a reclamar novas medidas de rigor. Então o terceiro concílio lateranense em 1179 e depois em 1184 o *sínodo de Verona* promulgaram decretos que obrigavam os bispos a procurar, por si mesmos ou por meio de comissários, aqueles que nos territórios eram suspeitos de heresia, mandá-los julgar por juízes eclesiásticos e fazer cumprir a sentença pelos magistrados civis. Estas medidas, porém, foram pouco eficazes porque os bispos mostraram pouco zelo no cumprimento das prescrições sinodais.

Só em 1207, depois do assassinato do Legado pontifício PEDRO DE CASTELNAU por ordem do conde de Tolosa Raimundo VI, Inocêncio III resolveu pôr termo às violências dos hereges contra os católicos. Depois de ter excomungado o Conde seu protector, o Papa convocou os príncipes e os povos a uma nova *Cruzada* contra os hereges perturbadores da ordem pública. Concorreram os senhores a alistar-se sob a bandeira de SIMÃO DE MONFORT, levados mais pela esperança do lucro do que pelo amor da ortodoxia. A guerra durou 20 anos e os seus episódios principais foram o *cerco de Béziers* (1209), a *batalha de Muret* (1213) e *morticínio de Marmande* (1219). Cometeram-se muitas atrocidades, mas os culpados foram condenados por Inocêncio III.

450. — B. **A Inquisição.** — *a) Origem.* Dá-se o nome de *Inquisição* aos tribunais estabelecidos nalguns países para procurar e reprimir os hereges.

Como a *cruzada contra os Albigenses* não tinha conseguido dominar a heresia, sentiu-se a necessidade de empregar outro meio de reprimir os hereges. Daí a origem da *Inquisição*. Já antes havia os tribunais diocesanos. Depois do concílio de Latrão e do sínodo de Verona, o *concílio de Marbona*, em 1227 e o *de Tolosa* em 1229, tinham ordenado aos bispos a instituição em cada paróquia duma comissão inquisitorial encarregada de buscar os hereges; mas porque muitas vezes os oficiais e os bispos eram amigos ou parentes dos hereges, o resultado foi quase nulo. Por isso, GREGÓRIO IX instituiu, em 1231, tribunais encarregados de procurar e castigar os hereges com o auxílio do poder civil. Sem suprimir os tribunais diocesanos, o papa confiou o cargo de inquisidores às *Ordens mendicantes*, principalmente aos *Dominicanos* e *Franciscanos*.

b) Processo. — Quando um país era suspeito de heresia, para ali se dirigia o inquisidor, assistido por auxiliares. Depois do inquérito preliminar, começava o processo. Davam-lhe uma fisionomia particular três distintivos: primeiro, o *rigoroso segredo da informação judiciária*

que fazia com que o acusado desconhecesse as testemunhas que o tinham acusado; segundo, *proibição de se defender por meio de advogado;* por último, o *emprego da tortura,* quando o réu não confessava expontâneamente a culpa.

As sentenças nem sempre se davam nessa ocasião. Muitas vezes, como sucedia em Portugal, Itália e sobretudo em Espanha, era pronunciada numa reunião do povo, com grande aparato, a que se dava o nome de *auto-de-fé,* que significa *acto de fé;* porque o encarregado de ler a sentença parava de quando em quando, para que a assistência recitasse actos de fé. O auto-de-fé era, portanto, a leitura solene das sentenças contra aqueles que o tribunal da Inquisição tinham julgado. Os inocentes eram postos em liberdade e os culpados deviam abjurar imediatamente.

Os contumazes e recidivos, isto é, os que recusavam retratar os erros eram convencidos de reincidência e castigados com diversas penas: penitências canónicas, multas, contribuições para obras pias, uso de pequenas cruzes sobre os vestidos, cruzada durante algum tempo, peregrinação à Terra Santa, confiscação de bens; ou penas aflitivas como a flagelação, a prisão temporária ou perpétua e — a pena mais grave — a morte pelo fogo. Esta última pena, contudo, não era pronunciada pelo tribunal da Inquisição mas pelos juízes civis ou, como se dizia, pelo *braço secular,* ao qual os juízes eclesiásticos remetiam em certos casos os que eram convencidos da heresia.

c) Campo de acção. — A Inquisição foi pouco a pouco estabelecida em grande parte da cristandade. Na Inglaterra só penetrou por causa da questão dos Templários e ùnicamente para esse fim. Em França nunca funcionou pelo menos com carácter permanente, a não ser nas regiões meridionais, nos territórios do condado de Tolosa e mais tarde no Languedoc e em Aragão. O edito de Romorantin, em 1560, suprimiu-a e reconheceu só aos bispos o direito de informar contra a heresia, até ao momento em que os Parlamentos se apoderaram desta parte da jurisdição episcopal e se arrogaram a instrução exclusiva dos processos contra a heresia, bruxaria e feiticismo. Os inquisidores estabeleceram-se além disso, nas duas Sicílias em muitas cidades da Itália e na Alemanha (1).

Mas foi sobretudo em *Espanha* que a Inquisição deixou as mais profundas e tristes recordações. Instituída no século XIII, segundo as formas canónicas, foi modificada no fim do século XV por FERNANDO V e ISABEL. Sob o seu influxo a Inquisição converteu-se, por assim dizer, numa instituição do Estado onde entrava mais a política do que a religião. Como o *inquisidor-mor* e os *fiscais,* ou procuradores encarregados de instruir o processo, dependiam da coroa, o tribunal da Inquisição tornou-se nas mãos dos reis um instrumento de terror destinado não só a expulsar os judeus e mouros da Península, mas também, a produzir fontes de receita que de nenhum modo se podem aprovar. O primeiro inquisidor-mor, o dominicano TOMÁS DE TORQUEMADA e a maior parte dos inquisidores, tornaram-se célebres pela excessiva seve-

(1) Cf. VACANDARD, *L'Inquisition.*

ridade. Em Portugal a Inquisição estabeleceu-se em 1537 de forma semelhante à de Espanha; mas em geral foi muito mais benigna que esta.

451. — 2.º **Acusação.** — Quer se trate da *cruzada contra os albigenses*, quer da *Inquisição*, os adversários censuram a Igreja no campo dos *princípios* e dos *factos*.

452. — 3.º **Resposta.** — A. **Os Princípios.** — O fundamento, em que a Igreja se apoiou para estabelecer a Inquisição, foi a questão do poder coercitivo. Tem ou não a Igreja o poder e, por conseguinte, o direito de infligir penas, mesmo corporais, aos filhos que, longe de lhe obedecer, se revoltam contra ela e põem a sua existência em perigo? Este é o ponto principal da questão. Já vimos (n.os 431 e 439) que o *direito da Igreja* é incontestável, que deriva naturalmente do poder que Jesus Cristo lhe confiou de ensinar a sua doutrina e de velar pela sua integral conservação, e que este direito foi sempre, se não exercido, pelo menos reivindicado pela Igreja. Não é, pois, necessário que nos demoremos mais neste assunto.

B. **Os factos.** — Uma coisa é o *fundamento* e outra a sua aplicação. Ao estudarmos a legitimidade do fundamento nada nos forçava a crer que a *Inquisição* da parte da Igreja fosse uma instituição feliz, tão contrária ela nos parecia ao seu temperamento e à sua maneira ordinária de governo. De facto, durante muito tempo hesitou em enveredar por esse caminho e, para chegar a tais extremos, parece que foi preciso que ela julgasse que se tratava do caso de legítima defesa. Colocada na alternativa de sucumbir ou defender a sua existência por meio de processos violentos, julgou-se talvez com direito a optar pela segunda resolução. Alguns inquisidores, encarregados de aplicar a sua legislação, tornaram-se culpados de abusos, irregularidades e excessos. Neste ponto julgamos que todo o apologista de boa fé deve concordar com os adversários.

Não devemos, contudo, exagerar os abusos nem a constituição em si, mas apreciá-los com imparcialidade.

a) **Os abusos.** — A Inquisição foi uma instituição humana em que os interesses superiores da Igreja foram algumas vezes sacrificados às paixões, aos ódios e aos interesses dos juízes. Certamente, diz LÊA *(Hist. de l'Inquisition au moyen âge)*, a pena de confiscação, excitando a cobiça, pôde ter sido causa de julgamentos injustos e o ódio pessoal levar a falsas denúncias e até condenações.

Em resposta, podemos dizer que de facto isso sucede em todas as jurisdições humanas. Os inquisidores tiveram de exercer as suas funções em circunstâncias difíceis sob a pressão dos acontecimentos e da opinião das multidões amotinadas contra a heresia, as quais esperavam com impaciência um veredicto inexorável contra os culpados.

Além disso, alguns juízes tinham passado muito tempo a discutir com os hereges e a combatê-los. Outros, como ROBERTO LE BOUGRE, inquisidor de França e REYNIER SACCHONI, inquisidor da Lombardia, tinham sido hereges e depois de convertidos perseguiam os seus correligionários com zelo de neófitos. Tudo isto desculpa ou, ao menos, explica certos abusos.

Mas convém acrescentar que muitos outros juízes, cheios de zelo da glória de Deus e de compaixão para com as fraquezas humanas, eram sumamente benignos para com as pessoas, conservando no coração o ódio contra a heresia. Só pronunciavam sentenças de condenação, quando a culpabilidade era evidente, com receio de condenar um inocente. O seu maior prazer era conduzir o culpado à ortodoxia e livrá-lo do braço secular, usando para isso penitências canónicas e castigos temporários, para fazer voltar o réu ao caminho da salvação.

b) **A Instituição.** — Não só os abusos dos inquisidores, de que a Igreja não era responsável, mas também a própria *instituição inquisitorial* tem sido objecto das críticas mais acerbas. As *particularidades* do *processo* com as suas três notas características, as *penas* que infligia e sobretudo a *morte pelo fogo* levantaram as mais violentas diatribes contra a Igreja.

Não entra no nosso plano defender o que não é defensável. «Nada nos obriga, diz Mons. d'Hulst, a justificar tudo

aquilo que nos conta a história acerca desta instituição. O processo secreto, a instrução levada a efeito sem ouvir o acusado, a falta de debates contraditórios são formas jurídicas antiquadas, que repugnam ao sentimento de justiça, hoje universal, e que é fruto lentamente sazonado na árvore da civilização cristã» ([1]). Se não podemos desculpar tudo, expliquemos ao menos o que é justificável.

1. Censura-se, em primeiro lugar, a Inquisição *por não publicar os nomes dos delatores* e das testemunhas de acusação e a falta de acareações com o acusado. «Este uso, diz DE CAUZONS, não foi ideado para dificultar a defesa dos réus; nascera das circunstâncias especiais em que se fundara a Inquisição. Muitas testemunhas e delatores dos herejes, por causa dos depoimentos diante dos juízes, tinham desaparecido, outros tinham sido apunhalados ou despenhados em precipícios pelos parentes, amigos ou correligionários dos acusados. Esta foi a causa da lei de que nos ocupamos; sem ela ninguém se atreveria a depor nos tribunais com risco da própria vida».

Além disso, a regra de conservar secretos os nomes das testemunhas não era absoluta, porque o inquisidor tornava-os públicos quando o perigo não existia. Comunicava-os sempre aos notários, aos assessores e a todos os auxiliares que tinham o direito e o dever de fiscalizar os seus actos. É bom também acrescentar que havia penas severas contra as falsas testemunhas.

2. Censura-se, em segundo lugar, a forma do processo inquisitorial que *proibia aos acusados* o direito de se defenderem *por meio de advogado*, o que era certamente um grave atentado contra o direito sagrado da defesa. — Este direito, porém, foi-se reconhecendo pouco a pouco; porque se não de direito, pelo menos de facto, os advogados foram aparecendo ao lado dos réus.

3. E que devemos pensar da *tortura* a que se recorria para arrancar confissões aos acusados. Que diremos, sobretudo, da *pena de morte pelo fogo?* — A resposta não é difícil. A Inquisição era uma instituição segundo as ideias do seu

(1) Mons. D'ULST, *Quar.* de 1895, Conf. *L'Église et l'État.* nota 24.

tempo. A tortura e a pena de morte pelo fogo, que tanto revoltam a nossa sensibilidade, estavam em uso naquela época; não foram inventadas pela Igreja.

O código penal da Idade Média, em geral, era muito mais rigoroso que o nosso. «Basta considerar as atrocidades da legislação criminal dessa época, para ver como os homens de então eram destituídos do sentimento da compaixão. Supliciar com rodas de navalhas, lançar o padecente em caldeiras de água a ferver, queimá-lo, enterrá-lo, esfolá-lo vivo e esquartejá-lo, tais eram os suplícios que o criminalista daquele tempo empregava para impedir a repetição dos crimes, incutindo o terror com exemplos espantosos àqueles povos difíceis de governar e de costumes violentos. (LÊA, *op. cit.*).

Em abono da Inquisição, devemos dizer que só lançava mão da tortura em casos excepcionais e que a pena de morte pelo fogo foi relativamente rara. Se, por outro lado, atendermos ao número das vítimas da Alemanha luterana e de Isabel de Inglaterra sòmente, é evidente que a Inquisição católica foi muito menos cruel que a intolerância protestante.

Mas **objecta-se** ainda: os tribunais da Inquisição eram uma *contínua ameaça que suprimia a liberdade de pensamento.* — Não é verdadeira esta acusação. A Inquisição foi fundada na primeira metade do século XIII, sòmente contra a heresia albigense. Mais tarde estendeu-se a outras heresias como a dos valdenses, mas não visava senão os herejes. «Os pagãos e os muçulmanos estavam, portanto, fora da sua jurisdição. Se depois em Espanha, por exemplo, se ocupou também dos segundos, foi em contradição com os seus princípios, mais por imposição dos príncipes do que por zelo da ortodoxia.

Os judeus beneficiaram de maior tolerância ainda, como demonstrou SALOMÃO REINACH numa conferência que fez na Sociedade dos Estudos Judeus no 1.º de Março de 1900, publicada na *Revue des Études juives* do mesmo ano.

Houve, contudo, dois casos em que a Inquisição se ocupou do judaísmo. Em 1239 GREGÓRIO IX ordenou-lhe que apreendesse e queimasse todos os exemplares do Talmud... «Quando os cristãos heréticos eram lançados às fogueiras, lembraram-se também de queimar com igual zelo os livros

judaicos. Em 1248 houve uma destas execuções em Paris... Em 1267 Clemente IV ordenou ao arcebispo de Tarragona que apreendesse todos os Talmudes... Em 1319 foram queimados solenemente em Tolosa dois carros desses livros, depois de os passearem pelas ruas da cidade. Como se vê, diz Reinach, são os livros e não os sequazes do judaísmo que sofreram os rigores da Inquisição».

Houve outro caso em que a Inquisição interveio; foi o da infiltração judaica que ameaçava empanar a pureza do cristianismo. Perseguiu os neo-convertidos que se encobriam com a forma exterior do cristianismo para dissimular a sua origem e qualidade. «A Igreja, afirma Reinach, não proibia aos Judeus a profissão do judaísmo, mas proibia que os cristãos judaizassem e que os judeus instigassem os cristãos a enveredar por esse caminho».

Nos séculos XV e XVI, a Inquisição espanhola, sob a pressão dos soberanos e não do catolicismo, organizou as perseguições anti-semíticas, mais por motivos políticos que religiosos... Numa palavra, a Inquisição religiosa da Idade Média poupou os judeus enquanto estes respeitaram o catolicismo; mas a Inquisição política, como diz Guiraud (art. *Inquisition*, dic. d'Alès), perseguiu-os e condenou-os severamente.

Conclusão. — Podemos, pois, concluir que: — 1. a Igreja opôs-se durante muito tempo às penas temporais;

2. Só tomou medidas extremamente rigorosas, quando pela força das circunstâncias se viu obrigada a defender a própria existência;

3. Os abusos cometidos, cujo número muitas vezes é exagerado pelos adversários, são imputáveis aos inquisidores e não ao papado que sempre protestou contra a severidade excessiva e estigmatizou as crueldades que lhe foram denunciadas;

4. A Inquisição, reprimindo a heresia pela força para salvaguardar a unidade religiosa, impediu muitas guerras civis e terríveis efusões de sangue. As vítimas da Inquisição na Espanha, onde o protestantismo foi sufocado deste modo, são muito menos numerosas que as das guerras de religião na França e na Alemanha.

5. A Inquisição, nas mãos da Igreja, foi apenas uma arma de ocasião, a que há muito renunciou.

§ 3.º — As guerras de religião e a matança de S. Bartolomeu.

453. — 1.º Os Factos. — As *Guerras de religião* foram as lutas civis entre católicos e protestantes, que durante os reinados de Francisco II, Carlos IX e Henrique III, enlutaram a França. Começaram em 1562 depois da carnificina de Vassy e terminaram com a proclamação do *Edito de Nantes* em 1598, que assegurou aos protestantes o livre exercício do seu culto nas cidades onde tinha sido organizado pelos editos precedentes, o direito de levantar templos, o acesso a todos os cargos públicos, etc.

Chama-se *Matança de S. Bartolomeu* o assassinato do almirante Coligny e de muitos outros fidalgos protestantes, que tinham vindo a Paris para assistir ao casamento misto de Margarida de Valois com Henrique de Navarra, o futuro Henrique IV. Foi ordenado por Carlos IX e executado na noite de 24 de Agosto de 1572, festa de S. Bartolomeu.

454. — 2.º Acusação. — A. Os adversários atribuem à Igreja católica a responsabilidade das *Guerras de religião*. — **B.** Acusam-na de ter: — 1. *preparado* e — 2. *aprovado* a Matança de S. Bartolomeu.

455. — 3.º Resposta. A. Guerras de religião. — *a)* É injustiça afirmar que a Igreja católica foi responsável pelas guerras de religião, porque as suas causas determinantes foram mais *políticas* do que *religiosas*. Naquela época a Religião católica era considerada como um dos fundamentos essenciais da sociedade; por conseguinte, quando o Estado declarou guerra aos huguenotes, teve em vista a manutenção da ordem social e a unidade da nação. Os verdadeiros responsáveis foram os protestantes que se revoltaram contra a ordem então estabelecida.

Objectam os adversários que a carnificina de Vassy, que deu início à guerra, foi obra dos Guises, chefes do partido católico. — É certo, mas não devemos esquecer que, já desde 1560, tinham os protestantes saqueado a Igreja de S. Medardo em Paris, espalhado o terror na Normandia, no Delfinado e na Provença, interdito o culto católico em diversas cidades. — Montauban, Castres, Béziers, — e forçado o povo a assistir às suas pregações.

Também não se deve esquecer que, para conseguir os seus desígnios, os protestantes pactuaram com o estrangeiro e que o general de Coligny e Condé recorreram a Isabel de Inglaterra prometendo, em troca do ouro e das tropas, a cessão do Havre, Dieppe e Ruão.

b) Quanto às *atrocidades*, também se não devem imputar à Igreja, pois de ambas as partes se praticaram actos lamentáveis. Bem consideradas as coisas, parece que a intolerância protestante não ficou aquém da intolerância católica; porque profanaram as igrejas, destruíram

as imagens sagradas, rasgaram preciosas iluminuras dos manuscritos e missais, derribaram as cruzes, quebraram os vasos sagrados, numa palavra, praticaram toda a espécie de vandalismo e destruições irreparáveis.

456. — B. **Matança de S. Bartolomeu.** — A mais odiosa de todas as violências foi, sem dúvida a carnificina de S. Bartolomeu, ordenada e executada pelo partido católico. Mas será verdade que foi *preparada e aprovada* pela Igreja?

a) **Preparação.** — Para provar esta primeira assērção, os adversários apoiam-se nas cartas de S. Pio V a Carlos IX e a Catarina de Médicis, em que os exortava a exterminar os protestantes da França (1). É certo que o Papa nestas cartas prega a guerra religiosa, pedindo que persigam com inflexível firmeza os hereges amotinados. Mas na ideia do Santo Padre tratava-se de uma guerra legítima levada a cabo segundo o direito das gentes e não de carnificina como a de S. Bartolomeu.

Isto parece evidente, se é verdade, como dizem alguns historiadores, que o casamento do príncipe calvinista, Henrique de Navarra com a princesa católica Margarida de Valois, era um pretexto para atrair os huguenotes nobres a uma emboscada e assassiná-los a todos; porque S. Pio V negou sempre o seu consentimento a esse matrimónio: o que não teria feito se tivesse entrado na suposta maquinação.

Nem sequer houve *premeditação por parte da corte de França.* De inúmeros testemunhos contemporâneos deduz-se que na primavera de 1572, o almirante Coligny queria levar Carlos IX a declarar guerra à Espanha, e Catarina de Médicis, pelo contrário, desejava a paz com Filipe II. Como a opinião de Coligny parecia prevalecer no ânimo do rei, a Rainha Mãe concebeu o projecto maquiavélico de se desfazer do adversário que a incomodava. Pensou que nestas circunstâncias o assassínio era legítimo em razão do bem comum e planeou com os Guises, inimigos pessoais de Coligny, o assassinato do general.

A 18 de Agosto realizou-se o matrimónio de Henrique de Navarra com Margarida de Valois, ao qual acudiram os fidalgos protestantes. A 22 do mesmo mês, isto é, quatro dias depois da solenidade, houve tentativas de assassinar apenas o almirante de Coligny, prova evidente de que não havia intenção de assassinar todos os protestantes. Os fidalgos huguenotes profundamente indignados, projectaram vingar Coligny, se bem que este só tivesse sido ligeiramente ferido. Nesta crítica situação, Catarina de Médicis, receando ser descoberta, tomou uma resolução desesperada. Aproveitando-se da atitude dos protestantes, que ameaçavam de morte os católicos e, em particular, os Guises, comunicou ao rei que os huguenotes conspiravam contra a segurança do Estado e que era medida de salvação pública executá-los em massa. Deste modo, arrancou ao rei a ordem de extermínio.

---

(1) S. Pio V escrevia a 28 de Maio de 1569, a Catarina de Médicis, nestes termos: «Só exterminando os hereges poderá o rei restituir a esse nobre reino o antigo culto da religião católica; se Vossa Majestade continua a combater franca e tenazmente os inimigos da religião católica, até completo extermínio, esteja certa que não lhe faltará o auxílio divino».

Podemos, pois, concluir que: — 1. a matança de S. Bartolomeu foi um crime político cometido por instigação de Catarina de Médicis; e — 2. por falta de premeditação, não se pode acusar a Igreja de a ter preparado.

b) **Aprovação.** — Depois destes acontecimentos, o clero de Paris, a 28 de Agosto, celebrou uma missa solene e organizou uma procissão de acção de graças. Em Roma, Gregório XIII, que sucedeu a S. Pio V em 13 de Maio de 1572, manifestou grande regozijo pelos sucessos de Paris. Anunciou-os pessoalmente no Consistório, ordenou que se cantasse um *Te Deum* em Santa Maria Maior e mandou cunhar uma medalha comemorativa do facto e pintar o famoso fresco de Vasári, onde estão representadas as principais cenas daquele dia sangrento. Daqui nasceu a opinião de que a Igreja católica, na pessoa de seus chefes, aprovou a carnificina.

Mas, que se pensava em Paris e em Roma acerca deste acontecimento? Teria sido assassinato cobarde, ou legítima defesa? No primeiro caso devemos admitir a cumplicidade da Igreja; no segundo, é muito natural a atitude dos seus representantes. Consideremos, pois, a segunda hipótese:

1. Quanto ao *clero de Paris*, é evidente que estava mal informado. Julgava, segundo a opinião pública, que da parte dos huguenotes tinha havido conspiração contra a segurança do Estado. De facto, Carlos IX reivindicou no dia 26, diante do Parlamento, a responsabilidade da tragédia, dizendo que tivera conhecimento duma conjuração contra o governo e a família real. Não devemos, pois, estranhar que o clero parisiense celebrasse, de acordo com o povo, uma solenidade de acção de graças, pedida oficialmente pela corte, por Deus ter preservado o Rei e castigado os culpados.

2. Quanto a GREGÓRIO XIII, é bom advertir que teve notícias do acontecimento por meio de BEAUVILLIER, embaixador de Carlos IX, isto é, pelo comunicado oficial da corte francesa. Com a mensagem do rei Carlos IX, Beauvillier levou uma carta de LUÍS DE BOURBON, sobrinho do cardeal, escrita dois dias depois do sucedido, na qual se explicava que, com o fim de colocar no trono um príncipe protestante, o almirante Coligny premeditava a morte do rei e da família real. Dadas estas informações não admira que Gregório XIII tenha manifestado pùblicamente tanta satisfação. É o que sucede ainda hoje, quando um chefe de Estado fica incólume dalgum atentado.

Conclusão.—Portanto a Igreja não *preparou* a matança de S. Bartolomeu, nem a *glorificou* como tal.

§ 4.º — AS «DRAGONADAS» E A REVOGAÇÃO DO EDITO DE NANTES.

457. — 1.º Os factos. — O *Edito de Nantes* tinha sido acto de poder real, concessão e não contrato bilateral. Concedia a todos a liberdade de seguir o protestantismo ou o catolicismo, isto é, a liberdade de

consciência e de culto. Henrique IV foi o primeiro que estabeleceu o *princípio de tolerância*, numa época, em que todos os soberanos da Europa, quer protestantes, quer católicos, não consentiam que os súbditos professassem religião diferente da sua [1].

Infelizmente os protestantes abusaram das concessões que lhes haviam sido feitas. Aproveitando as garantias que lhes davam os cargos de confiança que exerciam, cometeram o duplo erro de se isolar do resto da nação, formando assim um Estado no Estado, e sobretudo de manter relações suspeitas com o estrangeiro. Tinham-se aliado várias vezes com os espanhóis e ingleses. Em 1627, a Rochela, onde dominavam, revoltara-se; o Languedoc sublevado pelo duque de ROHAN seguiu-lhe o exemplo. Os reformados foram, portanto, considerados como súbditos perigosos e rebeldes. Querendo RICHELIEU exterminá-los, dirigiu pessoalmente o *cerco da Rochela*, que se rendeu após um ano de encarniçada resistência (1628). Pelo *edito de Graça* ou de *Alais* (1629) tirou Richelieu aos protestantes todas as suas cidades de refúgio e os privilégios políticos, deixando-lhes no entanto liberdade de culto. Apesar desta concessão, era já um primeiro passo para a revogação do edito de Nantes.

Luís XIV quis ir mais além que Richelieu. Imitando os outros Estados protestantes, pretendeu que no seu reino houvesse uma só fé e um só culto e concebeu o projecto de reconduzir todos os reformados à religião católica. Procurou convertê-los primeiramente por meio de pregações e missões. BOSSUET escreveu uma refutação do *Catecismo geral da reforma* publicado em Sedan por PAULO FERRI (1654). Anuindo aos desejos do rei, trabalhou também na reconciliação das duas confissões, pela discussão e persuasão, «cristãmente e de boa fé», sem violentar a consciência de ninguém.

Aos esforços dos controversistas e missionários responderam os reformados com más disposições e, algumas vezes, até com violências. Continuaram a manter relações com os inimigos da França, sobretudo com os Países Baixos, durante a guerra que começou em 1672. Descontente com esta atitude, resolveu Luís XIV adoptar para com os protestantes, medidas análogas às que estavam em vigor contra os católicos nos países protestantes como a Inglaterra e a Holanda. Foram enviados intendentes para apoiar a obra dos missionários e pôr a força ao serviço da persuasão, que ultrapassou as ordens recebidas. Aconselhado pelo ministro da guerra Louvois, o rei enviou *dragões* que deviam hospedar-se em casa dos protestantes que recusassem converter-se. As violências e os excessos de toda a espécie cometidos por estes «missionários fardados», ficaram tristemente célebres com o nome de *dragonadas*. Mas é preciso dizer em abono de Luís XIV, que este ignorava as crueldades de que os soldados se tornaram culpados. Só lhe comunicavam

(1) É bom notar o que acontecia na Inglaterra, nos reinados de HENRIQUE VIII e de ISABEL: as perseguições e violências legais contra os católicos; as leis que proibiam a eleição destes para os cargos públicos; a perda do direito de sucessão; o protestante que se convertesse ao catolicismo, tido como réu de alta traição; a entrada no reino proibida, sob pena de morte, a todos os sacerdotes católicos...

o número das conversões que se operavam e este era tal que dentro em pouco o rei imaginou que já não havia protestantes em França, que a união religiosa era um facto. Debaixo desta impressão *revogou o Edito de Nantes* (16 de Outubro de 1685). Os partidários da Reforma viram-se, portanto, obrigados a optar pela conversão fingida ou pelo exílio.

458. — 2.° **Acusação.** — Os adversários fazem a Igreja responsável pela revogação do Edito de Nantes e pelos *maus resultados* que daí se seguiram.

459. — 3.° **Resposta.** — A. **Revogação.** — A revogação do Edito de Nantes pode ser considerada sob dois aspectos: político e religioso. — *a)* Sob o aspecto *político* ou *jurídico,* é incontestável que Luís XIV tinha o *direito* de revogar o edito publicado por Henrique IV. «Estes actos de tolerância, diz Grócio, não são tratados; são editos reais publicados por causa do bem geral e revogáveis quando o bem geral o requer». — *b)* Sob o aspecto *religioso,* a intolerância do Rei e do partido católico foi certamente desacertada. Dizemos *intolerância do Rei e do partido católico,* porque, se Luís XIV foi responsável, essa medida era exigida pela opinião católica e foi acolhida com sinais de grande regosijo. Inocêncio XI, contudo, não o aprovou sem reservas. As *dragonadas* não devem imputar-se à Igreja, nem a sua responsabilidade, como antes vimos, pesa sobre Luís XIV.

B. **Os resultados.** — É certo que a revogação do Edito de Nantes teve *consequências religiosas e políticas pouco favoráveis.* Os protestantes que se converteram, ùnicamente para poder ficar em França, foram maus católicos. Os que preferiram o exílio puseram os seus talentos e actividade ao serviço do estrangeiro e alguns chegaram até a alistar-se nos exércitos inimigos e a combater contra a pátria.

Conclusão. — A revogação do Edito de Nantes foi até certo ponto um *erro,* uma *calamidade* e sobretudo uma falta de *tacto político,* porque o partido católico talvez tivesse engrossado, se, em vez de imitar a intolerância dos países protestantes, obtivesse para os seus irmãos dissidentes os benefícios duma tolerância bem entendida.

§ 5.º — O PROCESSO DE GALILEU.

460. — 1.º Os factos. — Em 1530, o cónego COPÉRNICO formulava a hipótese de que a terra e todos os outros planetas giram em volta do sol, e não o sol em volta da terra, como ensinava o *sistema* de PTOLOMEU, até então geralmente admitido. No começo do século XVII, GALILEU (1) apresentou o *sistema de Copérnico* como certo, pelo que foi obrigado a comparecer duas vezes perante o tribunal do Santo Ofício. Estes dois processos são conhecidos pelo nome de «*Questão de Galileu*».

A. Processo de 1616. — Pelo facto de defender a teoria de Copérnico como certa, Galileu encontrou muitos opositores sobretudo entre os sequazes de Aristóteles. Em 1611, Siz acusou Galileu de contradizer com o seu sistema as seguintes passagens da Sagrada Escritura; *Josué*, X, 12; *Ecles.*, I, 5; *Ps.*, XVIII, 6; CIII, 5; *Eclesiástico*, XLIII, 2, que pareciam favorecer o sistema geocêntrico. Galileu podia entrincheirar-se no campo científico, deixando aos teólogos e exegetas o cuidado de resolver a dificuldade; mas preferiu seguir o adversário no campo da exegese.

A 19 de Fev. de 1616 a questão foi levada à Congregação do Santo Ofício, onde 11 teólogos consultores examinaram as duas proposições seguintes: 1.ª O sol não se move e é o centro do mundo; 2.ª A terra não é o centro do mundo e tem movimento de translação e rotação. A primeira foi qualificada de «falsa e absurda filosòficamente e formalmente herética por contradizer expressamente a Sagrada Escritura, segundo o seu sentido óbvio e a interpretação dos SS. Padres e dos Doutores». A segunda foi censurada como «falsa e absurda filosòficamente e como errónea na fé».

A 25 de Fevereiro, Paulo V deu ordem ao cardeal BELARMINO para chamar a GALILEU e avisá-lo que devia abandonar as suas ideias. Galileu compareceu e submeteu-se. A 5 de Março, por ordem do Papa foi promulgado um decreto da Congregação do Índex condenando as obras de Copérnico e todos os livros que defendessem a imobilidade do sol. Nesta condenação, porém, não se mencionavam os escritos de Galileu, que a 9 de Março foi recebido em audiência pelo Papa. Este declarou-lhe que reconhecia a rectidão das suas intenções e que nada temesse dos seus caluniadores.

B. Processo de 1633. — Depois do processo de 1616, Galileu voltou para Florença onde retomou o curso dos seus trabalhos. Em 1632 publicou o *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo.* Esta

(1) Galileu nasceu em Pisa em 1564, onde foi professor de física e matemática (1589-1592) e depois em Pádua (1592-1610). Passou o resto da vida na casa de Arcetri, perto de Florença, para onde foi também autorizado a retirar-se depois da sua condenação em 1633. Nesse ano perdeu a vista depois de ter dado a última demão ao *Tratado do movimento*. Galileu é considerado o fundador do método experimental. Por meio do telescópio que construiu em 1609 descobriu as montanhas da lua, os satélites de Júpiter, o anel de Saturno, as manchas e rotação do Sol e as fases de Vénus. Tudo isto veio a confirmar as suas suposições em favor da teoria de Copérnico.

obra tinha o «imprimatur» do inquisidor de Florença e de Mons. RICCARDI, Mestre do Sacro Palácio, encarregado por ofício de velar pela publicação de todos os livros que se editavam em Roma. Mons. Riccardi concedera o «imprimatur» com a condição de que a obra tivesse um prefácio e uma conclusão indicando que o sistema era apenas apresentado como hipótese.

Efectivamente o prefácio e a conclusão não faltavam, mas estavam redigidos de tal maneira que pareciam uma troça. Os teólogos do Santo Ofício foram de parecer que o autor transgredira as ordens dadas em 1616 e foi novamente citado pelo Santo Ofício. Depois de ter diferido várias vezes a viagem sob pretexto de doença, pôs-se por fim a caminho, chegando a Roma a 16 de Fevereiro de 1633. Gozou ali de um regime de favor, pois, em vez de ficar internado numa cela do Santo Ofício, pôde hospedar-se em casa do seu amigo NICOLLINI, embaixador da Toscana.

O processo começou a 12 de Abril e a sentença foi dada a 22 de Junho. Galileu ouviu de pé e com a cabeça descoberta a leitura da sua condenação: abjuração, prisão e recitação, uma vez por semana, durante três anos, dos sete Salmos penitenciais. Depois, de joelhos e com a mão sobre os Evangelhos, assinou um acto de abjuração no qual declarava que era «justamente suspeito de heresia». Detestava os seus erros, prometia não voltar a defendê-los e recitar as penitências impostas. Nesta ocasião Galileu, segundo uma lenda inverosímil, dadas as circunstâncias, exclamou, batendo com o pé no chão: «*E pur si muove!* E, contudo, move-se!»

461. — 2.° **Acusação.** — A propósito do processo de Galileu fazem os adversários três acusações contra a Igreja: — *a)* em primeiro lugar, afirmam que nesta questão *o Papa errou em matéria de fé;* — *b)* acusam a Igreja de ter *condenado um inocente,* e — *c)* de ter *impedido os progressos da ciência.*

462. — 3.° **Resposta.** — A. É falso afirmar que o Papa, e portanto a Igreja, se tenha enganado em matéria de fé na questão de Galileu. É certo que, quando os juízes de Galileu, entre os quais figuram os papas PAULO V e URBANO VIII, julgaram o sistema de Copérnico como contrário à Sagrada Escritura, cometeram um erro objectivo e material; e, quando GALILEU afirmou que as palavras da Sagrada Escritura, nem sempre se devem tomar à letra, — pois os escritores sagrados, ao falar do sol, empregaram a linguagem vulgar que não tem pretensões científicas e se conforma com as aparências, — era ele quem tinha razão. Donde se conclui que, tanto o tribunal de Santo Ofício, como o do Índex se *enganaram*

declarando filosòficamente falsa a doutrina de Copérnico e contrária à Escritura.

Mas haverá, porventura, neste facto, um argumento contra a *infalibilidade* da Igreja ou do Sumo Pontífice? Para decidir esta questão bastará determinar o valor jurídico dos decretos de 1616 e 1633. O decreto de 1616 é um decreto da Sagrada Congregação do Índex; o de 1633, um decreto do Santo Ofício. Mas, apesar de terem sido aprovados pelos Papa, como na hipótese se trata apenas duma aprovação em forma simples ou comum *(in forma communi)*, são e permanecem jurìdicamente decretos de Congregações, que só têm o valor que lhes dá a sua autoridade imediata.

Ora, já vimos que nestes casos a questão da infalibilidade *não tem razão de ser*, posto que o Prefeito da Congregação seja o próprio Papa ([1]). Para que sejam definições «ex cathedra» e portanto infalíveis, faltam-lhes duas condições. Em primeiro lugar, a censura contra a teoria de Copérnico só se encontra nos *considerandos* que nunca são objecto de infalibilidade. Em segundo lugar, os decretos não foram actos pontifícios, mas sòmente das Congregações, que não gozam do privilégio da infalibilidade.

Além disso, nunca teólogo algum considerou estes decretos como artigos de fé, nem os numerosos adversários do sistema de Copérnico, mesmo depois das sentenças do Santo Ofício, alegaram contra ele que fora condenado por um documento infalível.

Posta de parte a *questão da infalibilidade pontifícia*, podem muitos com razão estranhar o *erro dos juízes do Santo Ofício*. O seu procedimento, porém, pode não só explicar-se, mas até justificar-se. Tem-se dito que a condenação de Galileu foi obra da inveja dos seus inimigos e que Urbano VIII, julgando ver uma alusão à sua pessoa no «*Diálogo*», — em que uma personagem ridícula chamada Simplício repetia um argumento que o Papa (então cardeal Maffeo Barberini) tinha oposto contra Galileu, — sentiu-se ferido no seu amor próprio e resolveu vingar-se.

Seja como for, houve certamente outros *motivos menos*

---

(1) Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège*, 4.ª part. *Galilée*.

fúteis, que levaram os juízes da Inquisição a proferir a sentença condenatória. Eis aqui os principais.

Havia naquele tempo uma regra de exegese, — e essa regra ainda não mudou, — que os textos da Escritura devem interpretar-se em *sentido literal* e *óbvio*, quando a interpretação contrária não se impuser por motivos sérios. Ora, naquela época interpretavam-se as passagens em questão, especialmente aquela em que Josué manda parar o Sol, em *sentido literal* e *óbvio*, isto é, segundo o sistema de Ptolomeu.

Por conseguinte, enquanto se não demonstrasse a falsidade deste sistema, e Galileu não desse uma prova peremptória e científica da verdade do sistema de Copérnico, a congregação do Santo Ofício tinha o *direito* e até o *dever de manter a interpretação literal* e de coibir, por meio de decisões disciplinares, qualquer doutrina que contradissesse essa interpretação e pretendesse substituir o sentido literal pelo metafórico. Acrescentemos que a Congregação preferia a *interpretação tradicional*, por causa da efervescência protestante, pois a exegese de Galileu parecia favorecer a *teoria do livre exame*.

B. Poder-se-á afirmar que a Igreja *condenou um inocente* e que um grande astrónomo foi *mártir da ciência?* É incontestável que teve de sofrer em defesa de suas ideias e que, na alternativa de sacrificá-las ou desobedecer à Igreja, sentiu-se cruelmente torturado na inteligência e no coração. Mas dizer que foi *martirizado* pela Igreja é exagero.

1. Primeiramente, é falso que tenha sido obrigado a abjurar uma doutrina que ele *sabia ser certa*. Pelas experiências que tinha feito, parecia-lhe que o sistema de Copérnico era mais verosímil que o de Ptolomeu, mas nunca teve a certeza evidente.

2. Menos ainda se poderá dizer que *foi tratado com rigor*. «Podemos desafiar os mais fanáticos a que digam onde e quando esteve Galileu detido numa prisão pròpriamente dita, quer durante, quer depois do processo» (1). Paulo V apreciava Galileu e deu-lhe muitas provas de benevolência.

---

(1) Gilbert, *Revue des Questions scientifiques* (1877).

Objecta-se, porém, que URBANO VIII o mandou *ameaçar com a tortura.* Esta ameaça, que não chegou a ser executada, era um dos *meios jurídicos* de então, análogo à *incomunicabilidade* e ao *segredo,* que hoje se usam para arrancar a confissão dos acusados. Por outra parte, seria injusto dizer que URBANO VIII foi severo para com ele, pois, no dia seguinte ao da condenação, a 23 de Junho de 1633, GALILEU foi autorizado a abandonar os aposentos do Santo Ofício, onde devia ficar detido, e a habitar no palácio do seu amigo, o grão-duque de Toscana, donde pôde regressar pouco depois à sua casa de campo de Arcetri. Aí morreu, depois de ter recebido todos os anos uma pensão que o Papa lhe concedia, desde 1650.

C. A condenação de Galileu *impediu realmente o progresso da ciência?* «Concedemos sem dificuldade que os decretos do Índex tenham impedido ou retardado a publicação dalgumas obras, do *«Monde»* de DESCARTES, por exemplo; mas, poderá afirmar-se de boa fé que o triunfo do sistema tenha sido diferido?... Só a harmonia com a experiência poderia dar à hipótese de Copérnico uma confirmação decisiva. Ora, os decretos do Índex nunca impediram a realização dessa harmonia» ([1]).

Conclusão. — Concluamos, por consequência, que se a condenação de Galileu, foi, da parte da Congregação do Santo Ofício e até dos Papas PAULO V e URBANO VIII um erro sumamente lamentável, não atingiu de modo algum a *doutrina da infalibilidade pontifícia,* nem constitui uma prova de hostilidade sistemática contra a ciência e o progresso.

§ 6.º — A INGERÊNCIA DOS PAPAS NOS NEGÓCIOS TEMPORAIS.

463. — 1.º Exposição dos factos. — Atesta-nos a história que, na Idade Média, os Papas se consideraram como chefes supremos dos Estados cristãos, reivindicaram o direito de citar soberanos e súbditos perante o seu tribunal e infligiram aos príncipes escandalosos não só penas espi-

(1) PIERRE DE VREGILLE, art. *Galilée* (Dic. d'Alès).

rituais como a excomunhão, mas até penas temporais, depondo-os e privando-os do direito de governar. GREGÓRIO VII (o monge Hildebrando), célebre pela luta contra as *Investiduras* (1), excomungou pela primeira vez o imperador da Alemanha, HENRIQUE IV, que não queria ceder do direito da investidura, obrigando-o a humilhar-se diante dele no castelo de Canossa (1077). Excomungou-o depois segunda vez (1078) por não cumprir as suas promessas. INOCÊNCIO III (1198-1216) obrigou Filipe Augusto a retomar sua esposa Ingelburge; na Inglaterra depôs JOÃO SEM TERRA e repô-lo de novo no trono; na Alemanha excomungou OTÃO IV e dispensou os súbditos do juramento de fidelidade. INOCÊNCIO IV, depôs Frederico II, imperador da Alemanha, no concílio de Lião em 1245, e o Rei de Portugal, D. Sancho II, no mesmo ano. BONIFÁCIO VIII (1294-1303) lutou durante todo o seu pontificado com FILIPE O BELO, rei de França. Como este soberano, sempre falho de dinheiro, quisesse lançar impostos sobre o clero, sem ter em conta as imunidades eclesiásticas (n.º 422 *n*), o Papa na bula «*Clericis laicos*», recordou os princípios canónicos da Igreja e proibiu aos clérigos pagar tributo às autoridades seculares. A pedido do clero francês concedeu depois a devida autorização. Mas a luta recomeçou de novo e BONIFÁCIO VIII publicou contra FILIPE O BELO uma série de bulas, entre as quais a bula «*Ausculta fili*», na qual dizia que «estava constituído acima dos reis e dos reinos», e a bula «*Unam Sanctam*», em que depois de recordar a unidade da Igreja, declarava que este corpo único não deve ter duas cabeças, mas uma só, Cristo e o seu Vigário»; que a Igreja tem em seu poder duas espadas, uma espiritual e outra material, «a primeira manejada *pela* Igreja, a segunda *em favor* da Igreja», e que esta deve estar sujeita àquela, isto é, o poder espiritual, tem direito a julgar o poder temporal quando errar. Por fim, BONIFÁCIO VIII excomungou Filipe o Belo a 13 de Abril de 1303.

464. — 2.º Acusação. — Os inimigos da Igreja acusam os Papas de terem ultrapassado os seus direitos e *reivindicado um poder ilegítimo.*

---

(1) **Questão das investiduras.** — Quando um senhor dava um feudo a um vassalo, a *investidura*, isto é, a posse do bem outorgado, fazia-se em geral por meio duma *cerimónia simbólica*, na qual o suserano entregava ao vassalo uma gleba de terra, uma coroa, um ceptro, ou então o báculo e o anel, quando se tratava de altas dignidades eclesiásticas. Como a cada bispado os reis tinham anexado um benefício ou feudo eclesiástico, sucedia que os bispos e abades recebiam ao mesmo tempo, no momento da nomeação o feudo e a jurisdição eclesiástica. Por isso, não tardaram os reis e imperadores a persuadir-se que o poder espiritual procedia da sua autoridade, como o poder temporal e que, por conseguinte, podiam suprimir a tradicional eleição, e nomear directamente os bispos e os abades. Os resultados foram lamentáveis. Os bispados eram conferidos a cortesãos indignos, ou vendidos a peso de ouro (simonia) ao que mais oferecia. Este estado de coisas propagou-se sobretudo na Alemanha. Para o remediar o Papa proibiu que se recebesse a investidura dum leigo. A questão das investiduras, particularmente grave entre GREGÓRIO VII e HENRIQUE IV da Alemanha, durou mais de meio século, até à *concordata de Worms* (1122) que estabeleceu de novo a distinção entre o bispo, como pontífice e como vassalo do império.

465. — 3.° Resposta. — A. A intervenção dos Papas nos negócios temporais dos Estados cristãos não era *ilegítima:* não constituía, de nenhum modo, um *abuso de poder.*

Os Papas podiam intervir por dois títulos: — *a)* Primeiro, em virtude do seu *poder indirecto* sobre as coisas temporais, como já demonstrámos (n.º 436). «O poder espiritual, diz BELARMINO, não se intromete nos negócios temporais, a não ser que se oponham ao fim espiritual, ou sejam necessários para o conseguir: nestes dois casos, o poder espiritual pode e deve reprimir o poder temporal e obrigá-lo por todos os meios que julgue necessários».

Quando os Papas, antes citados, puniram os príncipes que abusavam dos seus poderes, não só com penas espirituais como a excomunhão mas até com penas temporais como a deposição, procederam em virtude do *poder espiritual* anexo ao seu cargo supremo e do *poder indirecto* sobre as coisas temporais que deriva do poder espiritual.

b) Além do *direito divino,* de que acabamos de falar, o *direito público do tempo,* que se apoiava no livre consentimento dos povos e dos príncipes, legitimava a intervenção do papado nos negócios temporais. Lembremo-nos, com efeito, que, em virtude deste direito público, havia uma estreita união entre a Igreja e o Estado, que o Papa era considerado como chefe natural da cristandade, ao qual pertencia o direito de dirimir as questões, e que o príncipe, antes de subir ao trono, fazia um juramento pelo qual se comprometia a governar com justiça, a proteger a Santa Igreja romana, a defender a fé contra a heresia e não incorrer pessoalmente em excomunhão.

Se o príncipe faltava ao seu juramento, se governava contra os direitos da Igreja ou contra os justos interesses do povo, o papado tinha o direito e até o dever de lhe lembrar os compromissos sagrados que tinha tomado, de o excomungar no caso de recusar-se a cumpri-los e, se fosse preciso, de o depor e declarar os súbditos desligados do juramento de fidelidade ([1]).

---

(1) Poderia acrescentar-se que muitos príncipes tinham feito homenagem da sua coroa à cadeira de S. Pedro e tinham-se declarado vassalos do Papa. Neste caso estavam os reinos de Nápoles, Sicília, Portugal, Aragão e o Império de Carlos Magno, restaurado pelo Papa Leão III, conhecido pelo

B. A intervenção dos Papas nos negócios temporais não era ilegítima; devemos, ao contrário, reconhecer que teve resultados excelentes e beneficiou sobretudo os pequenos e os oprimidos. Naquela época difícil e rude do feudalismo, em que tudo dependia dos mais fortes, só a Igreja possuía força suficiente para lembrar aos reis e aos senhores que acima da força estava o direito.

A prerrogativa, que a Igreja reivindicava de depor os reis escandalosos e de desligar os povos do juramento de fidelidade, não era usurpação mas freio e contrapeso do poder temporal. Quando o direito era violado e a justiça impotente, convinha que houvesse alguém suficientemente forte e independente para se colocar ao lado da moral e da religião ultrajadas.

Observação. — Objecta-se também contra a Igreja: — 1. que houve *Papas maus* como Estêvão VI, João XXII, Bento IX e Alexandre VI; — 2. e que o clero da Idade Média era simoníaco e corrupto. — Já respondemos a esta objecção e já provámos que nada vale contra a *infalibilidade* pontifícia (n.º 400), nem contra a *santidade da Igreja* (n.º 379).

§ 7.º — O «SYLLABUS» E A CONDENAÇÃO DAS LIBERDADES MODERNAS.

466. — 1.º Noção e autoridade doutrinal do «Syllabus». — O *Syllabus* (palavra latina que significa índice) é uma colecção de oitenta proposições em que estão contidos os principais erros modernos, já reprovados ou condenados nas alocuções consistoriais, encíclicas e outras letras apostólicas de PIO IX. O *Syllabus*, precedido da Encíclica *Quanta cura*, apareceu, por ordem do Papa, no dia 8 de Dezembro de 1864, mas a *ideia deste catálogo*, com os erros da época sob a forma que então revestiam, era muito anterior e tinha já sido sugerida em 1849 pelo cardeal Pecci, arcebispo de Perúgia, que depois sucedeu a PIO IX com o nome de Leão XIII.

---

nome de Sacro Império romano. Por esse motivo, os reis de França, da Germânia e de Itália eram imperadores por direito pontifício, em virtude da coroação feita pelo Papa, coroação que lhes conferia, não soberania especial, mas dignidade suplementar, mais moral que material e lhes concedia o título de protectores da Igreja. Em virtude destes actos, o Papa era uma espécie de suserano a quem as leis da Idade Média reconheciam o direito de punir a felonia do vassalo que faltasse às suas obrigações, de retomar o seu feudo e de conferir a investidura a outro.

Qual é a autoridade doutrinal do «Syllabus»? Será um *acto ex cathedra*, — como dizem alguns teólogos, Franzelin, Mazzela, Hurter, Pesch, — ou não passará dum documento muito autorizado, ao qual todo o católico deve prestar assentimento sob pena de ser considerado como herege? A questão não foi ainda decidida e, portanto, os católicos podem livremente ter a opinião que lhes aprouver. Logo, o «Syllabus» não se impõe à nossa crença como uma definição infalível.

Pio IX assumiu a responsabilidade do documento, mas, diz o P. Choupin, «uma constituição pontifícia, posto que relativa à fé e solenemente promulgada, não é definição *ex cathedra*, se o Papa não manifesta com clareza a vontade de decidir *definitivamente* a questão por meio duma *sentença absoluta* (1)». Por conseguinte, ainda que as proposições condenadas devam ser rejeitadas com assentimento firme por todos os católicos, não se segue que sejam de fé as contraditórias. Quando a proposição condenada não é qualificada de herética, a proposição contrária não é de fé. É preciso, além disso, para conhecer o sentido duma proposição condenada no «Syllabus», examinar o documento donde foi extraída.

467. — 2.º **Acusação.** — Os adversários acusam a Igreja de ter, por meio do «Syllabus», *declarado guerra à sociedade moderna* e de se ter mostrado inimiga irreconciliável do progresso e da civilização.

468. — 3.º **Resposta.** — Para reforçar a acusação, os adversários da Igreja apoiam-se sobretudo nas duas últimas proposições do Syllabus que são, por assim dizer, o compêndio dos erros modernos. *Prop.* LXXIX: «Todas as opiniões podem ser livremente admitidas e sustentadas». *Prop.* LXXX: «O Pontífice romano deve reconciliar-se com o progresso, com a liberdade e com a civilização moderna».

Ora, é evidente, pelo que respeita a esta última proposição, — e para nos convencermos disso bastará consultar a alocução «*Iamdundum*» donde foi extraída, — que o Papa não pretende de modo algum condenar os *verdadeiros progressos* da ciência positiva e das invenções humanas. A condenação não visa senão o *falso progresso* e a falsa civilização.

Pio IX também não condena todas as liberdades e todos os liberalismos. Ninguém jamais defendeu tanto a *verdadeira liberdade* como a Igreja católica: sustenta a *liberdade natu-*

---

(1) Choupin, *op. cit.*

ral contra os materialistas e os deterministas; a *liberdade individual* contra os partidários da escravatura; e a *liberdade de consciência* contra os poderes públicos que a oprimem.

É falso, portanto, que a Igreja seja inimiga da liberdade; anatematiza a falsa liberdade, o direito ao erro e ao mal e, em geral, a opinião que defende o direito absoluto de abraçar ou sustentar qualquer doutrina filosófica, religiosa e política.

Depois de recordar o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo e o indeferentismo já antes condenados; depois de proscrever as teses socialistas e comunistas da origem popular do poder e do direito absoluto das maiorias, etc., Pio IX, seguindo o exemplo de Gregório XVI, proclama na sua Encíclica «*Mirari vos*» que os direitos da verdade são superiores aos da liberdade, os de Deus aos do homem, os da justiça aos do número e da força. Com admirável sabedoria condena o *liberalismo absoluto*, fonte de muitos erros contemporâneos, por causa do seu extravagante e mal entendido culto da liberdade.

Notemos de passagem que Pio IX se contentou com expor a tese católica e, neste sentido, podem acusá-lo de intolerância, porque a verdade não pode tolerar o erro. Acusar a Igreja de intolerância equivale a acusá-la de estar e de se julgar em posse da Verdade. Por mais intolerantes que pareçam os princípios do *Syllabus*, deixam campo espaçoso às aspirações legítimas do pensamento moderno. Foi o que Leão XIII quis demonstrar nas suas encíclicas admiráveis.

Art. II. — **Os serviços prestados pela Igreja.**

469. — Expostas as queixas que os adversários acumulam contra a Igreja, seria injusto passar em silêncio os serviços prestados pelo cristianismo e desconhecer a influência que exerceu no progresso da civilização. Veremos, pois, brevemente o que a Igreja fez pelos *indivíduos* pela *família* e pela *sociedade;* como trabalhou pelo progresso, pelo bem-estar dos povos e pelos seus interesses materiais, intelectuais e morais.

Estes benefícios serão mais apreciados, se considerar-

mos que estavam fora do âmbito da missão que Jesus Cristo traçou à sua Igreja. Não esqueçamos que esta foi instituída para receber e transmitir o depósito da revelação cristã, para conduzir os homens à salvação eterna e não para trabalhar, ao menos imediatamente, pela felicidade temporal dos povos. Apesar disso, sempre se interessou pelo bem comum, empregando todos os meios ao seu alcance, para melhorar a sorte da humanidade. «É admirável, podemos repetir com MONTESQUIEU *(L'Ésprit des lois)*, como a religião cristã, que parece não ter outro objecto senão a felicidade eterna, faz a nossa felicidade ainda nesta vida».

§ 1.º — A IGREJA E OS INDIVÍDUOS.

470. — Se considerarmos a humanidade ùnicamente sob o aspecto *individual*, vemos que, na antiguidade, os homens encontravam-se quase por toda a parte divididos em duas classes: o homem *livre* e o *escravo*. Investiguemos pois: 1.º o que era o escravo e 2.º o que por ele fez a Igreja.

1.º **O que era o escravo.** — *Escravatura* era o estado do homem submetido ao domínio absoluto doutro homem. As causas da escravatura eram a guerra, o comércio e o nascimento. O prisioneiro vencido, o infeliz capturado pelos piratas, ou a criança nascida de pais escravos caíam sob a dependência absoluta do senhor, que os tratava e utilizava em proveito próprio, segundo o seu capricho. A condição material do escravo variava, portanto, conforme o carácter e as disposições do senhor.

O escravo não tinha mais direitos que um animal de carga; era propriedade absoluta, uma «coisa» *(res)* do seu senhor, equiparado ao animal ou ao vil instrumento, que se compra, vende, ou rejeita quando inútil. Ninguém ignora o conselho de CATÃO ao económico pai de família: «Vende os bois velhos... os carros velhos, os ferros velhos, o *escravo velho* e o *escravo doente*».

Como não tinha direitos sobre a sua própria pessoa, também os não podia ter sobre a família. Sucedia até muitas vezes que as leis conferiam ao senhor o direito de vida e de morte sobre os escravos. É sabido que os gladiadores, cujos

combates estiveram tanto em voga entre os Romanos, eram escolhidos não só entre os condenados à morte, mas também entre os escravos.

Tal era a condição da maior parte da humanidade. É bom acrescentar que esta vergonhosa instituição não era reprovada pela religião pagã, mas tida por legítima até pelos filósofos mais ilustres ([1]). Se alguns escritores algumas vezes condenaram os abusos, nunca reprovaram o princípio.

471. — 2.º **O que a Igreja fez em favor dos escravos.** — Antes de mais nada, não se julgue que a Igreja realizou de repente a reorganização social. As grandes revoluções têm de ser precedidas pela evolução lenta das ideias, pois a opinião pública dificilmente abandona as ideias do ambiente, as tradições e os costumes inveterados. A transformação duma sociedade requer, portanto, acção continuada, trabalho preparatório de grande envergadura. Foi a Igreja que empreendeu esse trabalho pela sua doutrina, pela sua legislação e pela sua acção:

a) **Pela sua doutrina.** — Desde o princípio que a Igreja começou a luta contra a escravatura. O primeiro o mais eloquente intérprete da sua doutrina foi S. PAULO. O Apóstolo das Gentes, com habilidade e arte consumadas, estabeleceu os *grandes princípios da igualdade* e da *fraternidade*, que são o fundamento da *liberdade individual*.

Perante os senhores orgulhosos do Império greco-romano proclamou que todos os homens têm a mesma origem, foram remidos pelo mesmo sangue, destinados à mesma felicidade e, por conseguinte, são iguais e irmãos. «Já não há diferença, escreve aos Gálatas, entre Judeu e Grego, escravo e livre, homem e mulher. Sois todos *um*, em Cristo Jesus» (*Gál.*, III, 28).

Quando, porém, enuncia os princípios que deverão pouco a pouco abolir a escravatura, evita cuidadosamente a agressão ostensiva contra os senhores, a luta de classes e a revo-

(1) V. acerca deste assunto a Encíclica de LEÃO XIII «*In plurimis*».

lução demasiado rápida, que comprometeria o bom êxito da sua obra.

Julga mais prudente, por então, recordar a uns e a outros os *deveres recíprocos*: aos escravos, a obediência; aos senhores, a bondade. «*Servos*, obedecei aos vossos senhores, segundo a carne, com respeito e temor e com simplicidade de coração, como a Cristo... Servi-os com amor, como quem serve ao Senhor e não a homens, com a certeza de que receberá cada um, do Senhor, ou seja escravo ou livre, a recompensa pelo bem que fizer. E vós, *senhores*, fazei o mesmo, pondo de parte as ameaças, como quem sabe que o Senhor deles e vosso está nos céus e para Ele não há aceitação de pessoas» (*Éf.* VI, 5-9).

b) **Pela sua legislação.** — Sob a influência da Igreja os imperadores convertidos ao cristianismo promulgaram leis tendentes a melhorar a condição do escravo. Para não citar senão alguns exemplos, CONSTANTINO proibiu que se marcassem os condenados no rosto, «onde reside a imagem da beleza divina», e declarou réus de homicídio os senhores que pelos maus tratos ocasionassem a morte aos seus escravos. TEODÓSIO pôs em liberdade todos os filhos vendidos pelos pais; HONÓRIO acabou para sempre com os combates dos gladiadores; JUSTINIANO promulgou uma lei, segundo a qual, o rapto das escravas se devia castigar com as mesmas penas que o das mulheres livres; JULIANO APÓSTATA, imbuído de todos os preconceitos do paganismo, foi um dos poucos imperadores que não promulgou nenhuma medida em favor dos escravos.

As invasões dos bárbaros no século V foram nefastas para a causa dos escravos. Mas a Igreja, por meio dos numerosos concílios reunidos desde o século VI até ao IX, na Gália, na Bretanha, na Espanha e na Itália, continuou a trabalhar contra a escravatura. O concílio de Orleans (511) e o de Hipona (517) concederam aos escravos o *direito de asilo*, em virtude do qual, não podiam ser castigados com penas corporais se se refugiassem numa igreja, ainda mesmo que fossem «réus de crimes graves».

O concílio de Auxerre nos fins do século VI e o de Chalons-sur--Saône, por meados do século VII, proibiram que se obrigassem os escravos a trabalhar ao domingo. Muitos concílios *proibiram o comércio de escravos*; outros, se não ousaram ir tão longe, puseram-lhe entraves, como vemos, por exemplo, no cânon 9.º do concílio de Chalons-sur--Marne, que proibiu «vender escravos fora do reino de Clodoveu».

Além disso, o escravo foi admitido pela Igreja ao *sacerdócio* e à *profissão monástica*, contanto que obtivesse prévio consentimento do senhor, ou carta de alforria. Finalmente, os concílios do século VIII reconheceram a *validez do casamento* contraído, com conhecimento de causa, entre livres e escravos.

c) **Pelos seus actos.** — 1. No *exercício do culto*, a Igreja primitiva não tinha em conta as distinções sociais. «Entre ricos e pobres, entre escravos e livres, não há diferença alguma», escrevia o apologista LACTÂNCIO. Esta foi uma das principais razões que mais contribuíram para a libertação dos escravos. O próprio RENAN não teve dificuldade em reconhecê-lo: «As reuniões da Igreja teriam bastado só por si, escreve no seu *Marc-Aurèle*, para desterrar esta cruel instituição (a escravatura). A antiguidade só pôde conservar a escravatura excluindo-a dos cultos patrióticos. Se tivessem tomado parte nos sacrifícios juntamente com os senhores, ter-se-iam levantado moralmente. A reunião na Igreja era a mais perfeita lição de igualdade religiosa... Uma vez que o escravo tem a mesma religião que o senhor e que ora no mesmo templo, a escravatura está prestes a acabar».

2. *A admissão dos escravos ao sacerdócio e à vida monástica*, de que falámos, foi outro grande impulso para o nivelamento das classes. Sob o burel e sob o véu monásticos não há distinção entre senhores e escravos: uns e outros trabalham e oram em comum confundidos numa igualdade perfeita.

3. A partir do século VI a Igreja, enriquecida com piedosas doações de reis e senhores, emprega grande parte dos seus bens *em resgastar inúmeros prisioneiros de guerra e escravos*, para lhes dar a liberdade ou, pelo menos, para «lhes tornar a vida mais suave e fácil», segundo as recomendações dos Papas e dos concílios.

Tal foi a obra da Igreja no passado, mas o seu zelo não se extinguiu ainda. É bem conhecida a grandiosa obra empreendida por LEÃO XIII e pelo cardeal LAVIGERIE, no fim do século passado, conhecida pelo nome de *obra contra a escravatura*, destinada a combater na África o tráfico de pretos.

§ 2.º — A IGREJA E A FAMÍLIA.

472. — A família é a fonte necessária da vida e da sua conservação e, por conseguinte, é de *direito natural* e de *origem divina*. Contudo, as *condições* da família, isto é, as relações entre os seus membros, podem variar com os tempos e regiões. Vejamos o que foi a família na antiguidade e o que é depois do cristianismo.

1.º **A família na antiguidade.** — Antigamente a autoridade absoluta do pai absorvia a dos outros membros.

a) Quase por toda a parte, e sobretudo em Roma, o direito da *criança* à vida, dependia do livre arbítrio do pai. O infanticídio era permitido pelas leis e até aprovado pelos filósofos de então. «Nada mais razoável, diz SÉNECA, do que desembaraçar a casa das coisas inúteis». QUINTILIANO

ousa afirmar que matar um homem é ordinàriamente crime, mas *matar os próprios filhos* é muitas vezes acção boa. Se o pai pode matar os filhos, com maior razão os pode vender ou dar em reféns.

b) A situação da *mãe* não era mais vantajosa. Não só não participava no poder paterno, mas, onde existia a poligamia e o divórcio como no Oriente, era verdadeira escrava. A condição da mulher não era melhor nas nações mais civilizadas, como na Grécia e em Roma. As donzelas viviam sob o domínio do pai; depois de casar passavam para a tutela do marido, a quem a legislação conferia poderes quase ilimitados.

473. — 2.º **A família na sociedade cristã.** — *a)* A *criança*, graças ao cristianismo, torna-se objecto da mais terna solicitude dos seus progenitores. O pai começa a compreender que os filhos não são uma propriedade da qual se pode usar ou abusar, mas sim criaturas de Deus, resgatadas pelo sangue de Cristo e predestinadas para o céu, seres enfim que devem ser tratados com os maiores carinhos.

b) O cristianismo também elevou a *dignidade moral da mulher*, inculcando a *excelência da virgindade* e a *sublimidade do matrimónio* uno e indissolúvel. É bom notar que o cristianismo não exaltou a virgindade, tão mal compreendida dos antigos, para rebaixar o matrimónio; porque este foi elevado por J. Cristo à dignidade de sacramento e, portanto, não é simples contrato por mais solene que se suponha, mas sinal sagrado que confere graça especial e simboliza a união de Jesus com a Igreja.

Os *feministas* dizem que a mulher ainda não ocupa na sociedade o lugar que de direito lhe compete. Afirmam também que, sob o aspecto político, social e económico, a sua situação é muito inferior à do homem, pois, estando submetida às mesmas leis e com encargos pelo menos equivalentes aos do homem, deve também gozar dos mesmos direitos. A Igreja não formulou ainda sobre este assunto doutrinas precisas, mas podemos afirmar que jamais deixará de apoiar todo e qualquer esforço tendente a melhorar a condição da mulher.

§ 3.º — A IGREJA E A SOCIEDADE.

Se considerarmos a *sociedade*, veremos que a Igreja lhe prestou os maiores serviços *materiais*, *intelectuais* e *morais*.

1.º **Serviços prestados na ordem material.** — A Igreja trabalhou sempre pelo *bem-estar* material do povo, que é a resultante dum conjunto de circunstâncias, — trabalho, economia, bons costumes, — sem as quais não há prosperidade nem felicidade possíveis. Na antiguidade todas estas virtudes eram desconhecidas e o trabalho material considerava-se como uma degradação para o homem livre. A Igreja, porém, ensinando a grande lei do trabalho, reabilitou-o aos olhos da humanidade. Não contente com pregar a doutrina, entendeu que o melhor meio de lhe assegurar o êxito era apoiá-la com o exemplo. Por isso, entre as primeiras gerações cristãs reinava intensa actividade.

Os monges, mais que ninguém, trabalharam pela prosperidade da Europa: arroteando as florestas, lavrando e cultivando os desertos e fundando, junto dos mosteiros, aldeias, vilas e cidades onde em breve floresceram o comércio e a indústria.

Em nossos dias, em que o *operário* começa a ocupar lugar preponderante na sociedade, a Igreja, depois de ter elevado a sua dignidade moral, continua a interessar-se pela sua sorte, como o provam as Encíclicas *Rerum Novarum* (16 de Maio de 1891) de Leão XIII e *Quadragésimo anno* (1931) de Pio XI. Os desejos da Igreja são que as justas reivindicações dos operários sejam plenamente atendidas.

Mas, ainda que se interessa pelo bem-estar do operariado, não hesita em lembrar-lhe que se tem direitos, também tem deveres. Deste modo, julga prestar à causa dos trabalhadores mais relevantes serviços do que os demagogos, que, fomentando-lhes esperanças vãs, os conduzem à ruína e ao abismo.

475.—2.º Serviços prestados na ordem intelectual.— A dar ouvidos a alguns adversários da Igreja, a instrução só principiou com a Revolução francesa. Até então, e sobretudo durante a Idade Média, o mundo viveu na ignorância e no

obscurantismo. A Igreja, que se tinha constituído mestra das nações, não cumpriu a missão que lhe fora confiada: o ensino que ministrou limitou-se, quando muito, às coisas da fé.

Os que assim falam, dão provas de imperdoável ignorância dos factos, ou de inqualificável má fé. Sem dúvida, houve épocas em que o ensino esteve em decadência, devido a circunstâncias pouco propícias; todavia os historiadores imparciais, que estudaram a fundo a questão, viram-se obrigados a confessar que a Igreja ministrou sempre aos clérigos e até aos leigos a instrução acomodada ao adiantamento da época e às necessidades de cada um. Do século V ao XI, a Igreja fundou e dirigiu escolas episcopais, paroquiais e monásticas e, no século XVI, colocou-se à frente do movimento que impeliu os espíritos para a antiguidade grega e latina. Desde então nunca deixou de promover os trabalhos intelectuais e de fomentar o desenvolvimento das letras, das artes e das ciências.

476. — 3.º **Serviços prestados na ordem moral.** — Na *ordem moral* já vimos o que a Igreja fez pelos indivíduos e pela família. Ao mesmo tempo que reivindicava a liberdade para os indivíduos, transformava os costumes públicos. Aos governantes ensinou que «todo o poder vem de Deus» e que deve ser exercido com justiça e prudência. Aos súbditos prescreveu a obediência e o respeito para com os governantes, baseando-se naquela máxima de Cristo: «Dai a César o que é de César».

Finalmente, melhorou as relações entre os povos, ensinando que todos os homens, sem distinção de raça ou de nacionalidade, são irmãos, filhos de Deus e da Igreja e fazendo-lhes compreender que era uma monstruosidade tratarem-se como bárbaros.

477. — **Objecção.** — Os adversários objectam que as nações protestantes são mais *poderosas* e estão mais *prósperas* do que as católicas e que o seu *nível moral* é mais elevado. Deste facto, que julgam *històricamente incontestável*, concluem que a prosperidade das primeiras e a decadência das segundas devem atribuir-se à *diversidade de religião*.

Resposta. — Devemos distinguir nesta objecção o aspecto *histórico* e o *doutrinal* ou, por outras palavras, a questão de *facto* e a *tese*, que com ele se pretende provar.

Se fosse possível demonstrar que os factos históricos não são o que se afirma, ou não têm o alcance que se lhes atribui, poderíamos afirmar que a tese é falsa. Mas suponhamos que as nações protestantes são, na realidade, superiores às nações católicas. Seguir-se-á, porventura, que a religião é a causa da superioridade duma e da inferioridade das outras?

A. **A tese.** — Será verdade que a religião é a causa do progresso ou da decadência das nações?

a) Notemos, em primeiro lugar, que, ainda mesmo que o fosse, o protestantismo não seria por esse motivo a *verdadeira religião.* O fim primário da religião não consiste em trabalhar pela prosperidade material dos seus adeptos, mas em levar as almas a Deus. Quando mencionámos os serviços materiais prestados pela Igreja à sociedade, não era nossa intenção demonstrar que o cristianismo, pelo facto de ser a religião verdadeira, devia atrair as bênçãos de Deus na ordem temporal. Limitámo-nos a provar que o bem-estar material dos povos devia ser consequência da doutrina de Cristo, que tende a tornar os homens mais trabalhadores, mais económicos e mais virtuosos; mas não pretendemos de modo algum defender que basta implantar a religião verdadeira num país materialmente em decadência, para o transformar, como por encanto, numa nação rica e próspera.

b) Venhamos agora ao ponto fundamental da questão. Em que se apoiam os adversários, quando afirmam que a religião protestante é causa de *prosperidade* e a religião católica é causa de *decadência?* O princípio, em que se fundam, é a teoria do *livre exame*, que favorece, segundo dizem, o espírito de iniciativa, o arrojo e a energia, ao passo que os princípios do catolicismo, que impõem a adesão a dogmas obscuros e a submissão cega a um poder absoluto, esterilizam todas as iniciativas,

A futilidade deste raciocínio é evidente. A fé nos dogmas, que não têm relação alguma com os *negócios temporais,* e a obediência à Igreja na *ordem espiritual* não impedem de modo nenhum o espírito de iniciativa. Seria ridículo susten-

tar que os comerciantes ou industriais católicos não são tão livres para tratar os seus negócios como os protestantes.

c) Acrescentemos, finalmente, que a palavra *prosperidade* é um *termo vago*. A *verdadeira civilização* não se reduz sòmente à prosperidade material: parece-nos que, pelo contrário, deve compreender não só os interesses materiais, mas também os morais e os religiosos. Os povos mais civilizados não são aqueles que têm como ideal ùnicamente o bem-estar e a riqueza, mas os que possuem maior grandeza de alma e vida moral mais elevada. Ora, é evidente, que os princípios católicos, que recomendam a caridade, o amor do próximo, a abnegação de si mesmo e exigem dos homens a fé e sobretudo as boas obras, são muito superiores aos princípios protestantes. Podemos, pois, concluir que a objecção protestante não se baseia em argumentos sólidos.

B. **Os factos.** — A tese protestante é falsa em si e contrária aos factos. — *a)* Pelo que diz respeito ao *passado*, ninguém poderá negar que durante muitos séculos as nações católicas, como a França, a Áustria, a Espanha e Portugal formavam a vanguarda da civilização. O momento, em que atingiram o seu apogeu, corresponde precisamente àquele em que a vida católica era mais intensa e os princípios cristãos mais fielmente observados.

b) *Nos tempos recentes*, talvez devamos confessar que as nações católicas estão materialmente inferiores às grandes nações protestantes: Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha. Mas, se admitíssemos que a religião é a causa desta inferioridade, poderíamos dizer que, se os Estados católicos decaíram materialmente, foi por terem sido infiéis à religião e por terem caído no indiferentismo religioso e no ateísmo prático.

Bibliografia. — Art. I. — Brehier, art. *Croisades* (Dic. d'Alès). — Luchaire, *Innocent III; La question d'Orient* (Paris). — Guilleux, art. *Albigeois* (Dic. d'Alès). — De Cauzons, *Les Albigeois et l'Inquisition; Les Vaudois et l'Inquisition* (Bloud). — Mons. Douais, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition* (Rev. des Questions historiques, 1882); *L'Inquisition, ses origines historiques, sa procedure* (Plon). — Vacandard, *L'Inquisition* (Bloud). — Guiraud, *Questions d'histoire e d'archéologie chrétienne* (Gabalda). — Mons. d'Hulst, Quaresma de 1895, 5.ª Conf.ª *A Igreja e o Estado*. — Langlois, *L'Inquisition d'après des travaux récents* (Bellais). — Rouquette, *L'Inquisition protestante*..

(Bloud). — GUIRAUD, art. *Inquisition* (Dic. d'Alès). — VACANDARD, *De la tolerance religieuse* (Bloud). — DE LA BRIÈRE, art. *Barthélemy (La Saint)* (Dic. d'Alès). — HELLO, *La Saint-Barthélemy* (Bloud).—VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse* (Lecoffre). — DIDIER, *La révocation de l'Édit de Nantes* (Bloud). — P. DE VREGILLE, art. *Galilée* (Dic. d'Alès). — CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (Beauchesne). — DE L'ÉPINOIS, *La Question de Galilée* (Palmé). — VACANDARD, *Études de critique*... — J. DE LA SERVIÈRE, art. *Boniface VIII* (Dic. d'Alès).

Art. II. — P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de Église*... (Lecoffre); art. *Esclavage* (Dic. d'Alès). — D'AZAMBUJA, *Ce que le christianisme a fait pour la femme* (Bloud). — H. TAUDIÈRE, art. *Famille* (Dic. d'Alès). — L. LECLERCQ, *Essai d'Apologétique expérimentale* (Duvivier, Tourcoing). — Mons. BAUDRILLART, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme* (Bloud). — DE LA BRIÈRE *Nations protestantes et nations catholiques* (Bloud). — FLAMÉRION, *De la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes*... (Bloud). — L. FRANCA, *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (Rio de Janeiro).

CAPÍTULO II. — A FÉ PERANTE A RAZÃO E A CIÊNCIA.

APOLOGIA DA IGREJA

- **1.º A fé perante a razão.**
  - A. *Objecção:* Conflito entre a fé e a razão.
  - B. *A fé e a razão.*
    - *a)* Princípios diversos de conhecimento.
    - *b)* Não há discordância. Concurso mútuo.
    - *c)* A fé superior à razão. Os Mistérios.
- **2.º A fé perante a ciência.**
  - A. *Objecção:* Conflito entre a fé e a ciência.
  - B. *Conflito.*
    - *a)* Impossível no domínio *exclusivo* da ciência.
    - *b)* Possível apenas nas questões mistas.
  - C. *Aplicações à Bíblia.*

DESENVOLVIMENTO

478. — Divisão do capítulo. — Por mais sólidos e concludentes que sejam os *motivos de credibilidade* propostos pela Apologética, é evidente que perderiam todo o valor se os adversários conseguissem demonstrar que a Igreja católica ensina dogmas absurdos. Os racionalistas, julgando encontrar aqui campo propício para atacar a fé, afirmam, em nome da *razão* e da *ciência,* que há antagonismo entre estas e a fé e que os dois modos de conhecimento — pela fé e pela razão — são opostos ou, pelo menos, independentes entre si. Veremos quanto se enganam, determinando 1.º: *as relações entre a fé e a razão,* e 2.º *as relações entre a fé e a ciência.*

Art. I. — **A fé e a razão.**

479. — Objecção. — Segundo os racionalistas, a *fé* e a *razão* são *incompatíveis.* Não só é impossível estabelecer qualquer relação entre elas, mas, como a fé exige a adesão aos *mistérios,* isto é, às verdades que ultrapassam e desnorteiam a inteligência por serem contraditórias, essas verdades não se podem crer sem abdicar da razão.

480. — **Resposta.** — Já determinámos no nosso livro, *Doutrina Católica* (n.os 282 e 283), as *relações entre a fé e a razão*, e concluímos que não existe a suposta oposição invocada pelos racionalistas. «Apesar da fé ser superior à razão, diz o *concílio do Vaticano*, não pode haver entre elas verdadeira discordância. Porque é o mesmo Deus que exige de nós a fé nos mistérios e nos confere a luz da razão e, por conseguinte, é impossível que se contradiga a si mesmo que uma verdade esteja em contradição com outra» (1).

Consoante a doutrina católica, são três as características das relações entre a fé e a razão: — *a)* A fé e a razão são dois princípios *distintos* de conhecimento. — *b)* Longe de estar em desacordo, prestam-se *auxílio mútuo*. — *c)* Sempre que os dois princípios parecem estar em oposição, *a fé é superior à razão.*

A. **A fé e a razão são princípios distintos.** — A fé e a razão são dois princípios diversos de conhecimento, dois caminhos, duas luzes dadas por Deus ao homem para atingir a verdade. Cada uma tem, portanto, o seu domínio *respectivo*.

O *domínio da fé* abrange todas as verdades reveladas, algumas das quais — os mistérios — são inacessíveis à razão; outras podem ser adquiridas pelas forças naturais da inteligência, mas foram reveladas por Deus simplesmente para que a totalidade dos homens as possa conhecer com certeza e facilidade.

São do *domínio da razão* as verdades — ciências físicas e naturais, história, literatura, etc. — que a inteligência, só pelas suas próprias forças, pode descobrir. Neste campo é senhora absoluta e não está sujeita directamente à censura da Igreja.

B. **Entre a fé e a razão não há desarmonia, mas auxílio mútuo.** — Se ambos os princípios vêm de Deus, como ensina a doutrina católica, como poderão estar *em contradição?* A verdade não pode contradizer a verdade. Entre a fé e a razão, não há nem pode haver discordância, mas *auxílio mútuo*. A razão precede a fé, prepara-lhe o

---

(1) Const. *Dei Filius*, cap. XV.

caminho, levanta-lhe os alicerces intelectuais em que a fé se há-de fundar. Em seguida, quando esta possui as verdades reveladas, é ainda a razão que as prescruta e analisa, para as tornar inteligíveis.

Por sua vez, a fé ilumina a razão: impede-a de se extraviar através da multiplicidade dos sistemas falsos e condenados pela Igreja. Estimula-a, abrindo-lhe novos horizontes, e eleva-a, propondo às suas investigações o campo vastíssimo das verdades sobrenaturais.

C. **A fé é superior à razão.** — Expliquemos o sentido desta frase. Já antes dissemos que a razão possui domínio próprio em que é senhora absoluta. Esta subordinação da razão à fé diz sòmente respeito às verdades *mistas* e às verdades *sobrenaturais*.

Quanto às primeiras, isto é, às verdades que são do domínio da razão, mas que também dependem da fé por terem sido reveladas por Deus, — como são: a existência e a natureza de Deus e da alma humana, a criação do mundo, etc., — a razão deve conformar-se aos ensinamentos infalíveis da Igreja, nada afirmando que vá contra as verdades definidas.

«No domínio dos mistérios, a razão está obrigada ainda a maior *sujeição*, porque nesse campo é apenas instrumento da fé, como diz o axioma conhecido: *«philosophia est ancilla theologiae»*, quando se trata dos mistérios. Esta expressão, que tanto escandaliza os filósofos modernos, era empregada quase exclusivamente neste sentido na Idade Média, quando a ciência se encontrava sòmente em estado de embrião. Nessa época o estudo da teologia era o mais importante de todos e considerado como o centro de tudo o mais» ([1]).

481. — Mas, **objectam** os racionalistas, os *mistérios*, para cuja explicação se exige o concurso da razão, são absurdos. Examinai os dogmas fundamentais da vossa religião: um Deus em três pessoas, o pecado original, Deus feito homem, nascimento virginal de Jesus, redenção, pela morte de um Deus na cruz... Basta enunciá-los para ver que são *contrários à razão*.

---

(1) De Broglie, *La Croyance religieuse et la Raison.*

Resposta. — Os mistérios estão *acima* da razão, mas não a *contradizem*. A contradição só existe quando se *deformam* os dogmas com falsos conceitos e termos impróprios.

Tomemos um só exemplo que tiraremos do livro de SULLY PRUDHOMME sobre «*A verdadeira religião segundo Pascal*». Eis o modo como expõe o mistério da SS.ma Trindade: «Dizer que em Deus há três pessoas é afirmar que em Deus existem três individualidades distintas. Por outro lado, a fórmula do mistério declara que há uma só, a do próprio Deus: O Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus; as três pessoas distintas são um só e o mesmo ser individual». Se os teólogos expusessem o dogma desta forma, haveria com certeza contradição nos termos. De facto, não podemos conceber três individualidades no *mesmo ser individual*. Os teólogos, porém, deixando a Prudhomme o uso dos termos «*individualidade*» e «*ser individual*», assim explicam o mistério da SS.ma Trindade: em Deus há *uma só natureza* subsistente em *três pessoas* ou, por outras palavras, em Deus existe *uma só natureza* que é possuída por *três pessoas*.

Conclusão. — O que dissemos do mistério da SS.ma Trindade, podemos aplicá-lo aos outros dogmas da Religião católica [1]. Em nenhum encontraremos a contradição que os nossos adversários julgam encontrar entre a fé e a razão, e podemos concluir que os dogmas ultrapassam a razão, mas não a contradizem.

Art. II. — **A fé e a ciência.**

482. — Objecção. — Afirmam os racionalistas que o *conflito* entre a *fé* e a *ciência* não é menos evidente que entre a fé e a razão. Geralmente costumam fundar a sua asserção nas *narrativas científicas* da Bíblia, que dizem estar em oposição com os dados da ciência.

483. — Resposta. — Distinguiremos dois pontos na objecção racionalista: — *a)* a *tese* que afirma, de um modo geral,

(1) V. *Dout. Cat.* n.os 70, 84, 104, etc.

a existência dum pretenso conflito entre a fé e a ciência, e — *b)* as suas *aplicações* à Bíblia.

A. **Tese.** — Os racionalistas pensam que o conflito entre a fé e a ciência é irredutível, pelo facto de esta se fundar no *livre exame* e na *livre investigação* da verdade, e a fé não ser livre no seu *método* nem nas *conclusões.* Só pode haver processo científico, diz GUNKEL, quando se trata da indagação da verdade e quando o resultado não é fornecido de antemão, por alguma autoridade, quer nos seus pormenores, quer no seu conjunto. Desta forma, dizem os racionalistas, uma vez que o livre exame é a condição de toda a investigação científica, segue-se que o católico não pode demonstrar cientìficamente os motivos de credibilidade, nem as verdades que deve crer, pois não pode começar por duvidar dos dogmas, sem deixar de ser católico.

Para responder à tese racionalista é conveniente não confundir o domínio exclusivo da ciência com o domínio misto da ciência e da fé.

a) Tratando-se do *domínio exclusivo* da razão e da ciência, isto é, das ciências que não estão relacionadas com a fé, é falso que o sábio católico não possua a mesma liberdade que o protestante ou o racionalista. «Pouca importância tem para a liberdade de espírito, necessária a um engenheiro electricista, que ele creia no Alcorão, na Bíblia ou na infalibilidade do Papa. A não ser que se queira sustentar que o electricista, que admite a infalibilidade do Papa esteja, por isso mesmo, obrigado a crer no que o Papa determinar em assuntos de electricidade. Nesse caso, a única resposta seria apontar-lhe o catecismo, onde encontrará bem delimitadas as matérias em que recai a infalibilidade pontifícia» (1).

b) Nas *questões mistas,* parece à primeira vista que o sábio católico, ligado pela sua crença, não pode fazer obra científica, porque as conclusões da fé podem opor-se às duma dada ciência ou da filosofia. Ver-se-á, pois, obrigado a desempenhar o papel de apologista, procurando dispor os factos e os

---

(1) FONSEGRIVE, *Catholicisme et Libre-Pensée,* p. 33.

textos em harmonia com as conclusões que as suas crenças lhe impõem.

Esta antinomia, porém, mesmo no campo misto, é menor do que se afirma. Por que motivo o homem, que acredita em Deus, na Providência, no milagre, na existência da alma espiritual e livre, há-de ser menos apto, para compreender os factos biológicos e as realidades históricas, do que o ateu, o materialista e o determinista?

Se há preconceitos duma parte também os há da outra; e se os há em ambas, porque é que os do ateu hão-de ser mais conformes à ciência e à investigação da verdade do que os do crente? Além disso, qualquer que seja o ponto de partida do crente, e supondo até que o seu método seja menos científico, haverá porventura direito de rejeitar as suas *conclusões*, se recorreu sòmente à ciência para defender ou demonstrar uma verdade, que ele conhece por outra via, e se baseou ùnicamente em argumentos da razão para a provar?

Conclusão. — Concluamos, portanto, que: — 1) há *um domínio* em que o crente, sem deixar de o ser, pode trabalhar com verdadeiro espírito científico; — 2) existe *outro domínio* em que, apesar dum método menos livre, pode chegar a conclusões verdadeiramente científicas, porque se apoiam na ciência e não nos dados da fé.

484. — B. **Aplicações à Bíblia.** — Os racionalistas, para provar que há antagonismo entre a fé e a ciência, citam numerosas passagens da Bíblia, em que os dados da revelação parecem opor-se aos da ciência. Poder-se-á fazer ideia do suposto conflito pelos três exemplos seguintes tirados das descrições cosmográficas, da cosmogonia moisaica e da narração do dilúvio.

a) **Descrições cosmográficas.** — As palavras empregadas pelos escritores sagrados, quando descrevem o céu, a terra e os diversos elementos do globo, estão muitas vezes em oposição com os termos que usam as ciências da natureza. Alguns exemplos:

1. A abóbada celeste é representada como um invólucro sólido. Diz o *Génesis* (I, 6-7) que o firmamento «separa as

águas superiores das inferiores que estão sobre a terra», que «as comportas do céu se abriram» (*Gén.*, VII, 11) e caíram chuvas torrenciais; a ciência moderna demonstrou que a abóbada celeste não existe e as chuvas não provêm de reservatórios colocados acima de nós.

2. Os astros são descritos como pontos fixos colocados «na extensão do firmamento para iluminar a terra e presidir ao dia e à noite (*Gén.*, I, 17-18).

3. A maneira como em certas passagens se fala do sol, supõe que este gira em volta da terra (*Jos.*, X, 13; *Ecl.*, XLVIII, 23). O *Eclesiastes* (I, 5) diz-nos que o sol «nasce e se põe» e «volta ao seu lugar, donde se levanta de novo».

4. A terra é tida como uma superfície convexa, cavada em forma de concha, para poder conter os mares, cujas águas são retidas por barreiras levantadas por Deus (*Prov.* VIII, 28-30) quando na realidade são simplesmente sustentadas pela força da gravidade que as atrai para a crusta terrestre.

5. A lebre que os naturalistas classificam entre os roedores, no *Deuteronómio* (XIV, 7) é designada como ruminante.

b) **Cosmogonia moisaica.** — Nos dois primeiros capítulos do Génesis, o escritor sagrado narra a origem das coisas e descreve-nos Deus organizando o mundo em seis dias, por si mesmo, sem recorrer à acção das causas segundas. A *hipótese* de LAPLACE, pelo contrário, supõe que os mundos se formaram pouco a pouco, por uma evolução lenta e progressiva (1).

Resposta. — Haverá verdadeira oposição entre a ciência e a Bíblia nas descrições cosmográficas e na comogonia moisaica? Essa oposição seria possível se a Bíblia devesse ser considerada como um livro de ciência. Mas não é esse o caso. Os autores sagrados não tinham em vista um fim *científico*, mas apenas *religioso*. Os factos da ciência são para eles uma questão secundária. Falam dos fenómenos da natureza e da formação do mundo segundo as *aparências*, servindo-se dos dados da ciência da época em que escreveram.

---

(1) V. *Doutr. Cat.* n.º 55 e segs.

Nestas condições ninguém poderá ver conflito entre o seu modo de falar e o da ciência actual.

c) **O Dilúvio.** — A narração bíblica do dilúvio (*Gén.*, VI e VII) tem sido combatida em nome da história natural, da etnografia e da geologia. Contra a tese dum *dilúvio universal*, que tivesse inundado toda a terra e submergido todos os homens e animais, *argumentam* desta maneira:

1. Não há na terra volume de água suficiente para se elevar até aos cumes das mais altas montanhas que ultrapassam 8.000 metros de altura. Deus teria, pois, necessidade de a criar para a fazer desaparecer em seguida.

2. Noé não podia fazer entrar na arca um casal de todos os animais existentes.

3. Se todos os homens pereceram, à excepção da família de Noé, como se explica a diferenciação das raças, branca, negra e amarela, a qual, segundo os documentos da história, já existia três mil anos antes de Cristo?

4. Na terra não se descobre vestígio algum de semelhante inundação. Os geólogos, pelo contrário, descobriram, por exemplo, nas montanhas de Auvergne montes de cinza e escórias, provenientes de vulcões extintos antes da aparição do homem, as quais, na hipótese dum dilúvio universal, teriam sido certamente arrastadas pelas águas.

Resposta. — Todas as dificuldades expostas podem fàcilmente explicar-se pela simples razão de que a *universalidade absoluta* do dilúvio nunca foi ensinada pela Igreja como artigo de fé. Podem, portanto, formular-se várias opiniões: — 1.ª as águas inundaram sòmente a terra habitada; — 2.ª ou pereceu no dilúvio ùnicamente a raça de Set e não a humanidade inteira.

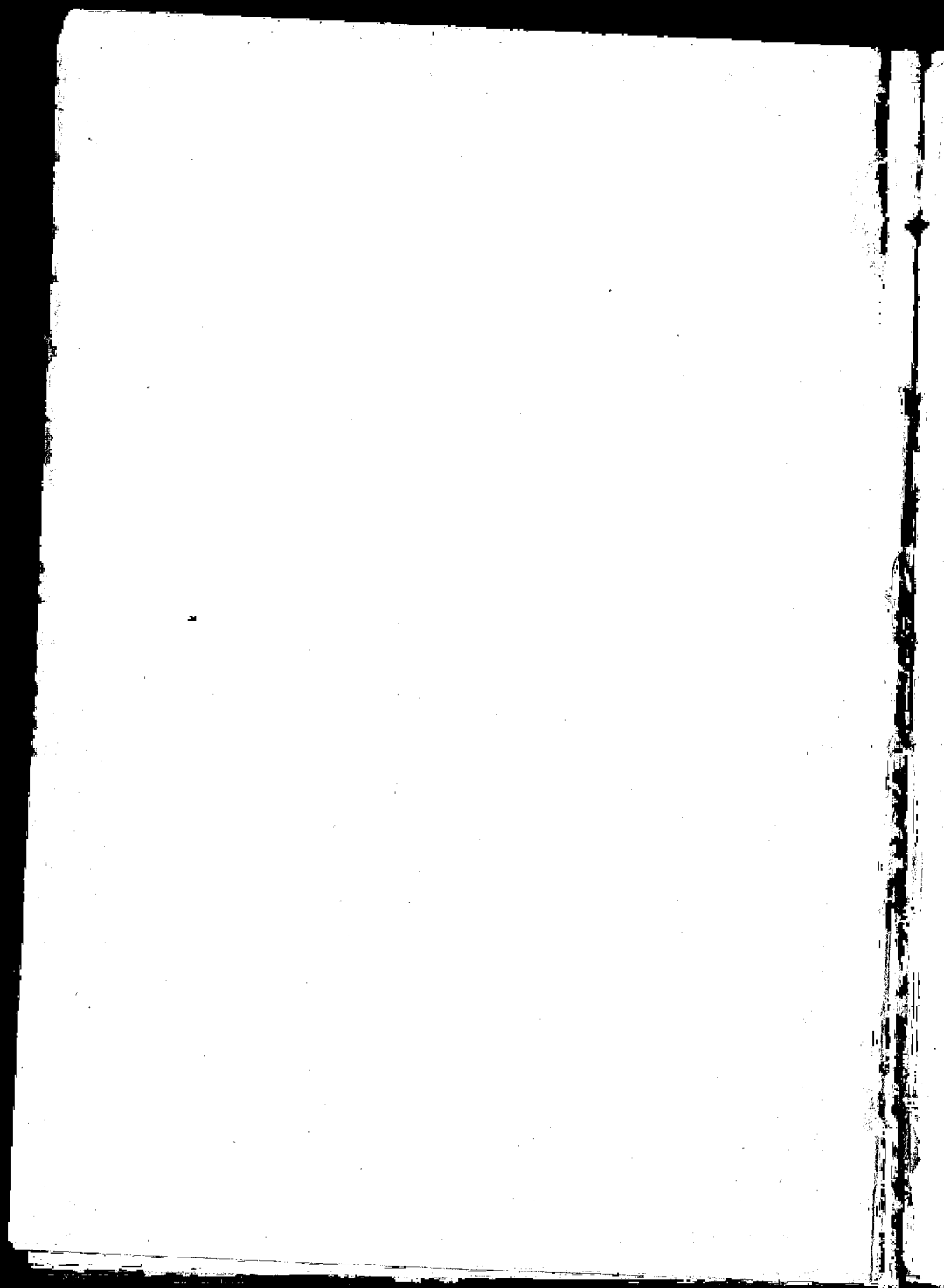
Estes dois sistemas que supõem a universalidade *relativa* do dilúvio, concordam com as ciências naturais e estão em harmonia com o texto do Génesis. O escritor sagrado não pretendeu falar de regiões como a América, a Austrália ou mesmo outras, cuja existência com toda a probabilidade ignorava.

Além disso, muitas vezes na Sagrada Escritura as expressões «a terra» ou mesmo «toda a terra», não são empregadas

em sentido absoluto. Assim, por exemplo na história de José do Egipto diz-se que «houve fome em *toda* a terra» *(Gén.* XLI, 56). Do mesmo modo assevera-nos S. Lucas que, no dia de Pentecostes, estavam reunidos em Jerusalém, homens de *todas* as nações que há debaixo do céu» *(Act.* II, 5).

Portanto, nem a fé, nem a exegese nos impedem de seguir a opinião dum *dilúvio restrito,* contra cuja realidade a ciência não pode apresentar objecções sérias.

Conclusão geral. — Nem as dificuldades suscitadas contra a Igreja, em nome da razão e da ciência, nem as numerosas objecções que encontrámos no decurso deste longo trabalho, podem abalar os fundamentos do dogma católico e o valor das razões que temos para crer. E, contudo, — far-nos-ão essa justiça, — em nenhuma parte da nossa obra, procuramos diminuir o valor dos argumentos contrários. Esforçámo-nos até por apresentá-los com toda a sua força, pois julgámos que esse era um dever de consciência para com os adversários, — de cuja boa fé e lealdade não podemos duvidar, — e que seria fazer injúria à verdade, defendê-la com meios desleais.

Bibliografia. — BAINVEL, art. *Foi* (Dic. d'Alès); *La foi et l'acte de foi* (Beauchesne). — CATHERINET, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi* (Langres). — E. JULIEN, *Le croyant garde-t-il sa liberté de penser?* (Rev. pr. d'Ap. 1907). — P. DE BROGLIE, *Les relations entre la foi et la raison* (Bloud). — VERDIER, *La révélation devant la raison* (Bloud). — PONSARD, *La croyance religieuse et les aspirations de la société contemporaine* (Beauchesne). — FONSEGRIVE, *L'attitude du catholique devant la science* (Bloud). — GUIBERT, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature* (Beauchesne). — BRUCKER, art. *Déluge* (Dic. d'Alès).

ÍNDICE ALFABÉTICO DAS MATÉRIAS

O número colocado depois de cada palavra indica o *número* marginal; a letra *n* refere-se à nota do número indicado.

P

R

S

T

U

V

Z

ÍNDICE DAS MATÉRIAS

III Parte: A verdadeira Igreja.

SECÇAO I: INVESTIGAÇÃO DA VERDADEIRA IGREJA

Pág.

SECÇÃO II: CONSTITUIÇÃO DA IGREJA

SECÇÃO III: APOLOGIA DA IGREJA

SANCTVS PIVS X